Sección segunda

LA IGLESIA EN LOS DIVERSOS PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

Capítulo VIII

LA IGLESIA EN MÉXICO

Por José Miguel Romero de Solís
Profesor del Seminario Pastoral de Colima, México

FUENTES: Archivo Secreto Vaticano, *Archivo della Visita Apostolica nel Messico* (marzo 1896 - febrero 1900) *[Archivio Averardi]:* cf. L. PASZTOR, *Guida delle fonti per la Storia dell'America Latina,* Ciudad del Vaticano 1970, p. 198ss; J.I. DÁVILA - S. CHÁVEZ, *Colección de documentos relativos a la cuestión religiosa en Jalisco,* 2 vols., Guadalajara 1920; *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano, 1965-1975,* México 1977; G. GARCÍA CANTÚ, *El pensamiento de la reacción mexicana. Historia documental: 1810-1962,* México 1965; J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Bulario de la Iglesia Mejicana,* México 1951; L. LARA TORRES, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México,* México 1954; F. TENA RAMÍREZ, *Leyes fundamentales de México, 1808-1973,* México [5]1973; A. TORO, *La Iglesia y el Estado en México,* México 1927, ed. facsimilar 1975.

BIBLIOGRAFÍA: J. BRAVO UGARTE, *Historia Religiosa* [de México. Bibliografía (1940-1965)] en «Historia Mexicana» 15 (1965-1966), p. 378-398; L. GONZÁLEZ (dir.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Libros y folletos,* 3 vols., México 1961-1962; St. ROSS (dir.), *Fuentes de la historia contemporánea de México. Periódicos y Revistas,* 5 vols., México 1965-1977; C.W. JOHNSON, *México en el Siglo XX. Una bibliografía social y política de publicaciones extranjeras, 1900-1969,* México 1969; E. VALVERDE TÉLLEZ, *Bio-bibliografía eclesiástica mejicana,* 2 vols., México 1949.

Obras generales: R. ÁLVAREZ (dir.), *Enciclopedia de México,* 12 vols., México 1966-1977; G. CASASOLA, *Historia gráfica de la Revolución Méxicana, 1900-1960,* 10 vols., México 1973; D. COSÍO VILLEGAS (dir.), *Historia Moderna de México. El Porfiriato,* México - Buenos Aires 7 vols., 1951-1963; L. GONZÁLEZ (dir.), *Historia de la Revolución Mexicana,* 23 vols., México 1977ss; J. GUTIÉRREZ CASILLAS, *Historia de la Iglesia en México,* México 1974; A. TARACENA, *La verdadera Revolución Mexicana,* 19 vols., México 1960-1965; D. ABAD DE SANTILLÁN, *Historia de la Revolución Mexicana,* 5 vols., Lidisa, Madrid 1976.

Estudios y biografías: A. BARQUÍN Y RUIZ, *José de Jesús Manríquez y Zárate, gran defensor de la Iglesia,* México 1952; id., *José M.ª González Valencia, arzobispo de Durango,* México 1967; J. BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos en la Iglesia Mexicana (1519-1965),* México 1973; V. CAMBEROS VIZCAÍNO, *Francisco el Grande: monseñor Francisco Orózco y Jiménez,* 2 vols., México 1966; A.M.ª CARREÑO, *El arzobispo de México (...) Pascual Díaz, S.I. y el conflicto religioso,* México 1943; E.J. CORREA, *Pascual Díaz, S.I., el arzobispo mártir,* México 1945; id., *Monseñor Rafael Guízar y Valencia, el obispo santo, 1878-1938,* México 1951; M. GONZÁLEZ RAMÍREZ, *La Iglesia*

Mexicana en cifras, México 1969; J. LLOYD MECHAN, *Church and State in Latin America,* Chapel Hill 1966, rev. ed. particularmente, p. 376-415; O. MÁRQUEZ, *Monseñor Ibarra,* México 1962; A. HURTADO, *El cisma mexicano,* México 1956; J. MEYER, *La Cristíada,* 3 vols., México 1973-1974; G. PALAZZINI, *Pío XI e il Messico, la Spagna, il Portogallo,* en A. RIMOLDI, *Pio XI nel trentesimo della morte,* Milán 1969, p. 623-657; R.E. QUIRK, *México,* Englewood Clifs 1971; id., *La religión y la revolución social en Méjico,* en W.V. D'ANTONIO - F.B. PIKE, *Religión, Revolución y Reforma,* Herder, Barcelona 1967, p. 111-131; R. RAMOS, I. ALONSO, D. GARRE, *La Iglesia en México. Estructuras eclesiásticas,* Madrid 1963; J.M. ROMERO DE SOLÍS, *Iglesia y revolución en México (1910-1940),* en FLICHE-MARTIN, *Historia de la Iglesia,* XXVI, 2: *Guerra Mundial y Estados totalitarios,* Valencia 1980, p. 465-505.

Revistas: «Revista Eclesiástica Mexicana» (1919-1923, órgano oficial de varias diócesis); «Christus» (1936ss, órgano oficial de varias diócesis y la más importante revista sacerdotal de México hasta el presente); «Contacto» (1962ss, órgano del Secretariado Social Mexicano); «Servir» (1964ss, revista de pastoral); «Signo del Reino de Dios» *[Signo]* (1960ss, órgano de la CIRM); «Documentación e Información Católica» [DIC] (1973ss, boletín semanal vinculado con la Conferencia Episcopal Mexicana).

N.B.: En las notas damos ulteriores referencias bibliográficas.

Dos períodos pueden distinguirse en este arco de 80 años. El primero (1900-1940) caracterizado por las difíciles relaciones entre la Iglesia y el Estado y por la conciencia adquirida por el laicado católico, a partir de los últimos años del porfiriato (Porfirio Díaz fue presidente de México desde 1884 a 1911). Ambos aspectos van estrechamente relacionados: según avanza el compromiso cristiano de los laicos, el conflicto Iglesia-Estado se agudiza, y cuanto más apremiante es la persecución religiosa, la combatividad de los seglares es más decidida. En los momentos álgidos de este enfrentamiento, la Iglesia de México estará en manos de los laicos, puesto que los obispos y los presbíteros vivirán en el destierro o al menos imposibilitados de actuar, pero cuando la jerarquía retorna al país y acepta el *modus vivendi* de 1929 con el Estado, se vuelve a una nueva política de conciliación, peculiar de los años del porfirismo, entre ambos poderes; entonces, los obispos recuperan su posición de mando y el laicado es marginado, cae en profunda crisis de la que aún, muchos años después, no logra resucitar. El segundo período (1940-1980) arranca con el régimen del general Ávila Camacho, que coincide con la segunda guerra mundial, en la que México, de algún modo, queda involucrado, y es más viva la urgencia de la unidad nacional y de la reconciliación entre los mexicanos. En este período, la Iglesia, acentuando un carácter típicamente clerical, se afana en superar y evitar las crisis ya vividas, restaura la vida cristiana bajo el signo de lo espiritual y margina todo aquello que pueda afectar al poder civil o recrudecer tensiones pasadas. Con este signo se llega al Concilio Vaticano II, que trae al país aires nuevos, que, con dificultad, penetran y transforman a la Iglesia mexicana; surgirán así difíciles situaciones intraeclesiales, pero en la mayoría de los casos, las tensiones provienen del medio clerical, ya que el laicado, de hecho, sigue al margen de la pastoral que, en verdad, va asumiendo poco a

poco posturas más comprometidas con las necesidades y aspiraciones del pueblo mexicano, juntamente con el magisterio episcopal.

I. UNA IGLESIA CON EL SIGNO DEL LAICADO (1900-1940)

Con el nacimiento del siglo, en virtud de la denominada *política de conciliación* que caracterizó la última etapa del porfiriato, excepto en el marco legal[1], la Iglesia de México sintió mayor conciencia de su influencia en la sociedad de su tiempo y se percató de la difícil situación en que vivía el pueblo; en el aspecto religioso, la concentración de personal eclesiástico en las poblaciones principales (mal endémico de la pastoral mexicana) traía como consecuencia mantener abandonados amplios sectores de la población, principalmente campesinos e indígenas; en el aspecto social-político, el pueblo sufría en condiciones casi desesperantes, que hacían temer lo peor. Tanto la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891) y las noticias que llegaban de Europa sobre el movimiento social católico, como la celebración en Roma del Primer Concilio Plenario de América Latina (1899), que hasta la aparición del *Código de Derecho Canónico* (1917) sería la norma de actuación pastoral, ayudaron a formar conciencia; los decretos se estudian y se busca la forma de aplicarlos a la realidad concreta de las diócesis, sobre todo, mediante la celebración de sínodos (Chilapa III y Sonora, 1901; León, 1903; Chilapa IV, 1904; Puebla y Huajuapan de León, 1906; Chiapas, 1908; Huajuapan de León II, 1910; Durango 1911)[2]. Concilio Plenario y sínodos, por una parte, y por otra, la influencia creciente de obispos y sacerdotes formados en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma, además del restablecimiento de la Delegación Apostólica, van creando un ambiente general de restauración católica y se estrechan los vínculos de la Iglesia mexicana con la Sede de Pedro, comunión y dependencia que llegarían más tarde, en 1929, al heroísmo[3].

---

1. F. BANEGAS GALVÁN, *El porqué del Partido Católico,* México 1960, p. 22-25; K.M. SCHMITT, *The Diaz Conciliation Policy on State and Local Levels, 1876-1911,* en *The Hispanic American Review* 4 (1960) 513-532; J. LLOYD MECHAM, o.c., p. 376-379; J. LÓPEZ MOCTEZUMA, *Una visión de la Historia de la Iglesia en México a través de las relaciones Iglesia-Estado,* en *Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina,* México 1975, p. 479-492.

2. Por parte de México asistieron 4 arzobispos, 9 obispos y 3 presbíteros: *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae anno 1899 celebrati,* Roma 1900, 2 vols., ed. bilingüe oficial, Roma 1906. Pocos estudios hay sobre este Concilio y su repercusión pastoral: cf. F. CEJUDO VEGA, *El Primer Concilio Plenario de América Latina. Estudio comparativo,* México 1961. En 1905 la Santa Sede aprobaba el I Concilio provincial de Guadalajara (1896) y el 1-I-1906, el arzobispo Ortiz lo promulgaba. Con noticias e indicaciones sobre la impresión de actas, cf. J. GARCÍA GUTIÉRREZ, *Sínodos Diocesanos Mejicanos,* en «Christus» 50 (1940) 21-27; 54 (1940) 291; 93 (1943) 731-735.

3. «Ahora, *confidencial y reservadamente* comunico a V.S.I. lo siguiente: Siempre ha tenido V.S.I. interés en favorecer a los sacerdotes educados en el Colegio Pío Latino Americano. Más a la buena intención con que lo hace V.S.I. no corresponden los beneficiados. Intentan favorecer a una persona, o más claro, trabajan porque en Roma se le de el *Cappello Cardinalizio* a uno de los

En números, esta restauración se concretiza así: si en 1857, en México, había una arquidiócesis y 10 diócesis, en 1905, son 7 arquidiócesis, 23 diócesis y un vicariato apostólico; en 1857, había 1222 parroquias; en 1893, son 1331 y en 1912 serán 1700. Otro índice revelador son los templos: en 1895 son 9580, y cinco años después, 12 225. El clero secular en 1851 estaba compuesto por 3232 presbíteros, en 1900 por 4015 y en 1910 son 4461, para una población global de 15 millones de habitantes. La vida consagrada tiene paralelamente el mismo crecimiento: en 1856 había 9 congregaciones masculinas establecidas en territorio mexicano; en 1899, son 16, y en 1916, son 22. Los institutos femeninos son 13 en 1904, y en 1914, son 23, con un número global de 1480 religiosas en 1912[4].

Se luchó por reforzar la disciplina de los clérigos así como la elevación de su capacitación doctrinal, espiritual, moral y pastoral, cuyos niveles eran bajos[5]; para ello, deben mejorarse los seminarios existentes y abrir nuevos centros de formación eclesiástica, entre ellos, las universidades pontificias de México y Puebla, de efímera existencia. La preocupación por la educación, que entonces estaba dominada por ideas positivistas, condujo a la

suyos, según me informó el Ilmo Sr Amézquita, y según me han escrito de Roma, y para ello tratan de formar partido [ ] Por esto no conviene tenerlos reunidos, pues en cambio del gran bien que pueden hacer aislados, llegarán a convertirse, hasta en perjudiciales, si se reúnen, puesto que tienen, desgraciadamente, el espíritu de partido Debo advertir a V S I que si en Yucatán se pone a alguno de ellos, tendrá a tres reunidos, los que no dejarán de causarle algunas penas [ ] Creo, por tanto, conveniente que V S I [ ] escriba pronto al Emo Sr Card Secretario de Estado, que tanto lo aprecia, haciéndole conocer que, después de haber reflexionado *mature quidem et coram Deo, non expedit,* que sea nombrado el Sr Dr Ruiz, obispo de Yucatán» Nicola Averardi, visitador y delegado apostólico al arzobispo Gillow, 4-VII-1898, en *Archivio Averardi,* caja 11, pos 10 ª *Affari diversi,* f 457-458, subrayados de Averardi.

4 J Bravo Ugarte, *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana (1519-1965),* México 1973, p 32-33, cuadro sinóptico, M González Ramírez, *La Iglesia mexicana en cifras,* p 61-62 93 146 175; A Alcalá, *Las fundaciones en México de los institutos religiosos femeninos de 1861 a 1940,* en «Signo» 35 (1976) 65-69 Entre estos institutos destacan los fundados por el padre Rougier y Concepción Cabrera de Armida, cuyos procesos de beatificación están abiertos Al respecto, J M Padilla, *El padre Félix Rougier, fundador de los misioneros del Espíritu Santo,* México 1963-1971, 4 vols , J G Treviño, *La Sierva de Dios Concepción Cabrera de Armida,* México ²1962

5 J Homobono Anaya, obispo de Sinaloa, escribía a monseñor Averardi a 22-III-1899 «La diócesis de Sinaloa es un montón de ruinas, es un asimiento [sic] de elementos abandonados, es un cadáver que, como a otro Lázaro, es preciso que levante del sepulcro la omnipotente voz de nuestro Señor Jesucristo No hay Seminario [ ] No ha habido gobierno ni orden ninguno, *sed sempiternus horror» (Archivio Averardi,* caja 5, pos 7 ª, fasc 9 *Sinaloa,* f 297) El 13-X-1899, Louis Armand Chirot, sacerdote de Angoulema, pero radicado en México, decide abandonar el ministerio y la Iglesia, argumentando a Averardi «La mayoría de los obispos nadan en la opulencia y los pobres indios continúan viviendo en la ignorancia más supina, faltos de escuela, los más de los curas no pudiendo llevar el pesado fardo de una castidad absoluta, por falta de vocación, se abandonan a un vergonzoso concubinato» (ibid , caja 8, pos 7 ª, fasc 23 *Messico,* f 465) Dos años antes, Averardi había informado al cardenal Rampolla, el 8-I-1897, sobre la arquidiócesis de México, «una de las peor gobernadas en esta República», y acerca de su presbiterio, comentaba « Clero poco instruido, muy presuntuoso, indisciplinado, indolente y ocioso, y lo que es peor, por su piedad y su conducta moral, nada edificante [ ] Los párrocos no merecen alabanza por su celo, no buscan por lo general otra cosa sino enriquecerse, aprovechándose de la ignorancia y de la piedad casi supersticiosa de estos pobres indígenas» (ibid , caja 8, pos 7 ª, fasc 23. *Messico,* f 341)

apertura de colegios y escuelas parroquiales, que gozaban de buena reputación; también se procuró llevar al mayor número posible de fieles la formación religiosa mediante el catecismo, la buena prensa, misiones populares, y otras iniciativas. En este campo divulgativo, sobresale la fundación del diario «El País» (1899-1914), dirigido por Trinidad Sánchez Santos y que llegaría a tener un tiraje de 200 000 ejemplares[6].

Agudizadas las contradicciones del sistema político de Porfirio Díaz, el movimiento social católico, inspirado en los modelos europeos, cobra auge rápidamente. Tal vez sea éste el elemento más importante y definido de la vida eclesial durante el primer decenio del siglo xx y que enlazará, una vez terminada la etapa violenta de la revolución, con la pastoral social y las organizaciones católicas de los años veinte[7]. Los principales promotores –ciñéndonos a estos primeros años– son: los obispos Atenógenes Silva, Mora del Río, Miguel de la Mora, Ramón Ibarra y José Othón Núñez; los sacerdotes Banegas Galván, futuro obispo de Querétaro e inspirador, entre otros, del Partido Católico Nacional, Luis Navarro, Castillo Piña, Troncoso Herrera, Bergoend, Correa, Arnulfo Castro y Alfredo Méndez Medina; los seglares, doctor José Refugio Galindo, alma de los «operarios guadalupanos», el licenciado Miguel Palomar Vizcarra, introductor de las cajas Raiffeissen, y el periodista Trinidad Sánchez Santos. Tras una primera sensibilización con la fundación de círculos católicos obreros, iniciados en 1895 en Guadalajara, se celebran congresos y semanas sociales y agrícolas (Puebla, 1903; Tulancingo y Morelia, 1904; Tulancingo, 1905; Guadalajara y Zamora, 1906; Puebla y León, 1908; Oaxaca y León, 1909; México, 1910-1911; Zacatecas, 1912 y Zamora, 1913)[8]. La democracia cristiana, según el concepto de la época, toma el pulso de las lastimosas condiciones en que vive el campesino, desprovisto de tierras, del proletariado industrial incipiente, y hace hincapié en las mujeres y niños que trabajan en fábricas, y no olvida al

6 J Bravo Ugarte, *Periodistas y periódicos mexicanos,* México 1966, p 84, cf introducciones de O Márquez, *Obras selectas de don Trinidad Sánchez Santos,* México 1962, 2 vols Sobre la fundación de «El País», *Archivio Averardi,* caja 10, pos 8 ª, I *Nuovo Periodico Cattolico «El País»,* f 1-131

7 Ya, en despacho al cardenal Rampolla, de 4-III-1899, monseñor Averardi mencionaba que era testigo de «un despertar extraordinario de los católicos», mientras que observaba una creciente «irritación» entre liberales y sectas clandestinas Agregaba también que en audiencia tenida la víspera con Porfirio Díaz, éste le había dicho textualmente «Esperemos que antes de concluir el siglo, haya entre nosotros [México y Santa Sede] amistad oficial» *(Archivio Averardi,* caja 10, pos 8 ª, I, f 61v-62v)

8 Además de las actas y crónicas, que fueron casi todas publicadas, cf J Bravo Ugarte, *Temas históricos diversos,* México 1966, p 247-257, E Castañeda, *Catholic Developments in Spain and Latin America,* en J N Moody (dir), *Church and Society Catholic Social and Political Thought and Movements, 1789-1950,* Nueva York 1953, p 753-773, M R Clark, *La organización obrera en México,* México 1979 (1ª ed inglesa, 1934), p 74-82, M González Navarro, *El Porfiriato La vida social,* en D Cosío Villegas (dir), *Historia Moderna de México* IV, México - Buenos Aires ³1973, p 265-273, 358-368, C Hernández, *Some Aspects of the Mexican Catholic Social Congress, 1903-1909,* México City College 1959 (tesis de maestría), A López Aparicio, *El movimiento obrero en México,* México 1958, J Meyer, *Le catholicisme social au Mexique jusqu'en 1913,* en «Revue Historique» 260 (1978) 143-159, P V Murray, *The Catholic Church in Mexico (1519-1910),* México 1965, p 334-368

indígena. Busca soluciones concretas para combatir el alcoholismo, el concubinato, la usura y todo tipo de contratos leoninos; sugiere medidas para mejorar el nivel de vida de los desposeídos: reparto de tierras, alquiler de parcelas, crédito agrícola, mutualismo y cajas populares, cooperativas, reducción de horas en las largas jornadas de trabajo sin descanso dominical; pone las bases para los sindicatos tanto obreros como campesinos, y afirma, ante el escándalo de muchos acomodados, el derecho a la huelga y la inevitabilidad de la revolución, si no se encuentra salida oportuna a la situación. Se insiste también en la importancia de la educación, del catecismo y de la vida sacramental, así como del teatro, los deportes, la buena prensa, los círculos obreros, ligas antialcohólicas y supresión de «tiendas de raya» (tiendas propiedad de los dueños de las haciendas, donde los peones se veían prácticamente obligados a comprar o donde se les conmutaba parte del salario por géneros o alimentos con ganancia del dueño); pide la construcción de viviendas más amplias e higiénicas, médico y medicinas, seguro de vida, de enfermedad e invalidez, aumento de salarios e incluso participación en los beneficios, y todo ello, tanto en el campo como en la industria. Por otra parte, llama la atención de la Iglesia para que atienda a los marginados, llevando misiones anuales al campo, estableciendo el apostolado de la oración, enviando capellanes rurales. El Congreso de Oaxaca (1909) estudia particularmente la situación de los indígenas y de los mineros; destaca el llamado de México a los obispos norteamericanos invitándolos a prestar más atención a los indígenas del norte del Río Bravo; se ocupa del trabajo en minas, fundamentándose en un estudio técnicamente bien elaborado, y exige regular la jornada laboral de acuerdo con las características propias de la mina.

El dinamismo del movimiento social católico va de la simple comprobación de los problemas a su franca denuncia; de la incapacidad de fórmulas para solucionarlos a la concreta realización de soluciones viables y, con frecuencia, radicales; de hecho, fueron los católicos los primeros en afrontar en México muchos de estos aspectos y problemas, aunque fueron «más certeros en el diagnóstico» que «en la terapéutica para su remedio»[9]. Sin embargo, tales reuniones, en las que participaban obispos, sacerdotes, hacendados, obreros y campesinos, fueron creando la opinión de que era necesario organizar las bases, tanto a nivel sindical como a nivel político, para llevar a cabo transformaciones sociales y legales impostergables. Así, desde 1905, con la propagación de los «operarios guadalupanos», alentados por el médico José Refugio Galindo, es lanzado el sindicalismo cristiano; en 1908, el josefino padre José María Troncoso, fundaba la Unión de Obreros Católicos en la ciudad de México: en su segundo aniversario asistían 3000 obreros y, en 1911, estaban inscritos más de 12 000. Cuando, en enero de 1913, se celebra la Gran Dieta de la Confederación de Círculos Obreros, en Zamora, habría al menos unos 50 000 obreros militantes en organizaciones

9. M. González Navarro, o.c., p. 272.

católicas, es decir, «más de la mitad de los obreros organizados en México»[10].

La restauración católica no podía pasar inadvertida cuando el régimen porfirista poco a poco se hundía; la posición comenzó a torpedear el sistema atacando principalmente la política de conciliación y sus pilares: capital, ejército y clero[11]. La Iglesia, al ser identificada con los beneficiarios del régimen, es abiertamente combatida. Las *Resoluciones* del primer congreso del Partido Liberal (San Luis Potosí, 5-II-1901), planteaban por primera vez algunas de las tesis que aparecerían años después en el Congreso Constituyente de Querétaro (1916-1917). Los liberales se comprometían a no enviar a sus hijos a escuelas católicas, esforzándose en crear a cambio, escuelas gratuitas, obligatorias y laicas, pedían vigilancia sobre los maestros a fin de evitar violaciones a las leyes de reforma e invitaban a los miembros del partido a no recibir sacramentos; todo un capítulo se dedicaba a los medios para frenar la influencia del clero: reducción del número de sacerdotes a uno por cada diez mil habitantes, administración eclesiástica sometida a vigilancia fiscal, debiendo pagar impuestos, y pérdida de ciudadanía mexicana de religiosos y sacerdotes[12]. Importantes son también el *Programa* y el *Manifiesto* del mismo partido (St. Louis, Missouri, 1-VII-1906); en este último se decía: «El clero, ese traidor impenitente, ese súbdito de Roma y enemigo irreconciliable de las libertades patrias [...], encontrará leyes inflexibles, que pondrán coto a sus excesos y lo reducirán a mantenerse dentro de la esfera religiosa»[13].

En los últimos estertores del porfirismo, la prensa católica había tomado postura a favor de la revolución que encabezaba Madero; aunque los prelados temían desviaciones, sobre todo, en política agraria, el mismo Madero hizo por tranquilizarlos, prometiendo incluso la modificación futura de la legislación adversa a la Iglesia[14]. La Iglesia, aprovechando las inquietudes de las bases católicas y el marco democrático que garantizaba Madero, dio los pasos para la fundación del Partido Católico Nacional (1911). Madero dio la bienvenida al nuevo partido, que tuvo de inmediato éxito en afiliados y en la lucha electoral. Sin embargo, el empeoramiento de la situación económica y social, la zozobra constante que significaba Zapata y el desco-

10. J. Meyer, *Le catholicisme social,* art. cit., p. 157.

11. Una forma peculiar de la crítica política mexicana fue la caricatura, en la que aparecen con frecuencia elementos religiosos y anticlericales: al respecto, M. González Ramírez (dir.), *Fuentes para la historia de la Revolución Mexicana, III. La Caricatura política,* México 1955; del mismo autor, cf. los comentarios que hace en *La Revolución social de México,* México 1974, I, p. 50-51.

12. Texto completo de las *Resoluciones,* en A. Bartra, *Regeneración, 1900-1918. La corriente más radical de la revolución mexicana de 1910 a través de su periódico de combate,* México 1977, p. 96-105.

13. M. González Ramírez (dir.), *Fuentes para la historia de la Revolución Mexicana I. Planes políticos y otros documentos,* México 1974, p. 3-29; texto cit., p. 26.

14. J. Lloyd Mecham, o.c., p. 380; J. Meyer, *La Cristíada* II, p. 60. Para Madero, la Iglesia había evolucionado positivamente en los últimos años; por eso, escribía: «No nos parece oportuno asustarse con la influencia del clero, porque éste se ha identificado con las aspiraciones nacionales y si llega a ejercer alguna influencia moral en los votantes, será muy legítima» *(La Sucesión presidencial de 1910,* Secretaría de Hacienda, México 1960, p. 843-844, ed. facsimilar).

nocimiento de la jefatura política de Madero por cabecillas y aventureros, fueron circunstancias que llevaron a una crisis muy delicada. Ante lo cual, la incapacidad política del Partido Católico para discernir los valores de la revolución y lo inaplazable de determinadas reivindicaciones populares, se hizo manifiesta, sobre todo, en el Congreso y desde la prensa, señalándose por su virulencia contra Madero los diarios «La Nación» y «País»[15]. En febrero de 1913, el general Victoriano Huerta daba un golpe de Estado y derrocaba a Madero, a quien pocos días después se le asesinaba; contra la voluntad de los obispos que a la sazón estaban reunidos en la Gran Dieta de Zamora y que fueron consultados al respecto, dando una respuesta totalmente negativa, miembros destacados del Partido Católico estaban implicados en el golpe[16]. En marzo, Venustiano Carranza encabezaba la revolución constitucionalista contra Huerta. La jerarquía católica hizo diversos llamados a la paz pública, que fueron interpretados por los constitucionalistas como tomas de posición en contra de ellos, y empezaron las represalias; viendo el cariz de los acontecimientos, los obispos fueron más explícitos condenando tales actos, que poco a poco iban aumentando de gravedad: sacerdotes asesinados, obispos y clérigos, sobre todo extranjeros deportados, religiosas violadas y exclaustradas, templos profanados, quema de confesionarios e imágenes, «impuestos revolucionarios». Para la Iglesia, la revolución era equivalente a la persecución; para la revolución, la Iglesia era una aliada de Huerta y, por tanto, era parte de la reacción[17].

Tras el triunfo de los ejércitos de Carranza, urgía volver a la legalidad constitucional, y dar al país una nueva Constitución que concretizara en su articulado los principios por los que se había luchado y vencido. El Congreso Constituyente, convocado en Querétaro, sería la tribuna en la que se pedirían cuentas a la Iglesia: los artículos constitucionales 3, 5, 24, 27 y 130 le afectan de modo muy particular. La Constitución de 1917 cierra las puertas de la educación a la Iglesia, desconoce los votos monásticos y prohíbe las congregaciones religiosas, impide el culto fuera de los templos, nacionaliza los bienes eclesiásticos y niega a la Iglesia personalidad jurídica, los sacerdotes son reconocidos como profesionales y, por tanto, dependerá del Estado regular su número, se les restringen sus derechos políticos y de expresión, se desconocen sus estudios realizados en seminarios; se prohíben, por otra parte, los partidos políticos confesionales. No es régimen de separación entre la Iglesia y el Estado, sino de «establecer marcadamente la supremacía del poder civil sobre los elementos religiosos», con una meta específica: impedir a la Iglesia cualquier función rectora dentro de la sociedad mexicana nacida de la revolución[18]. En la *Protesta* que firmarían los obispos desde el exilio, pocos días después de la promulgación de la Constitución, decían claramente cómo la pretensión constitucional era «privar al clero de su poder moral», «esclavizar» la nación «al poder del Estado». La Constitución establecía, pues, una peligrosa instancia en la vida mexicana que durante años sería piedra de tropiezo para la convivencia pacífica y se erigía legalmente un régimen político de fuerte acento totalitario. En los veinte años siguientes, Iglesia y Estado chocarán de frente al sentirse incapacitados ambos para superar sus respectivas teorías[19].

Las guerras civiles habían dejado al país en «una frialdad de muerte»[20]: una nación de viudas y huérfanos, con alto índice de criminalidad, robo, pobreza, alcoholismo, familias deshechas, concubinato, usura, conculcación de derechos civiles y políticos, además de una honda ruptura entre fe y vida, y gravísimos daños materiales. A la jerarquía, que iba regresando del destierro poco a poco, le preocupaba seriamente el futuro y hacia dónde podría evolucionar la nación. El asesinato de Carranza (1920) abría una etapa aún más difícil, aunque su sucesor, el general Álvaro Obregón (1920-1924), en los primeros momentos, no quiso aplicar estrictamente la legislación antieclesiástica. La alarma y la solución la daban los obispos de la provincia eclesiástica de Durango, en abril de 1921: «Para resistir a la corriente de desmoralización, es menester salir del encogimiento en que hasta aquí hemos vivido [los católicos]. Es menester ejercer una acción religiosa más intensa y una acción social que corresponda a las necesidades de nuestra época. Es preciso salir de la sacristía»[21]. Sobre estos dos elementos, evangelización y compromiso sociopolítico, la Iglesia mexicana monta

15. St. R. Ross, *Francisco I. Madero, apóstol de la democracia mexicana,* México ²1977, p. 222; sobre el Partido Católico, además de F. Banegas Galván, o.c. (escrita en 1915 y editada por J. Bravo Ugarte en 1960), A. Barquin y Ruiz, *Bernardo Bergönd, S.I.,* México 1968, p. 12-61 (importante por los antecedentes en la Unión Político-Social Mexicana); G.M.ª González, *Catolicismo y revolución,* México 1961; A. Olivera Sedano, *Aspectos del conflicto religioso de 1926 a 1929. Sus antecedentes y consecuencias,* Mexico 1966 (especialmente capítulo I).

16. Texto de la respuesta episcopal a la dirección del Partido, en A. Taracena, *La verdadera revolución mexicana. Complemento a la primera etapa,* México ²1965, p. 279-280.

17. Para la situación de la Iglesia y la revolución de Carranza, Ch.C. Cumberland, *La revolución mexicana. Los años constitucionalistas,* México 1975, p. 199-213; L. Cabrera, *La cuestión religiosa en México,* en *La revolución es la revolución,* México 1977, p. 189-200 (publicado en 1.ª ed. en 1915); J. Bravo Ugarte, *Temas históricos,* p. 260-261; también el relato de la carmelita María Thiery, en A. Taracena, *La verdadera... Tercera étapa (1914 a 1915),* México 1960, p. 65-66; J.M. Romero de Solís, o.c., p. 467-479.

18. Así el *Dictamen* con el que se presentó al Congreso el art. 130: *Diario de los debates del Congreso Constituyente 1916-1917,* México 1960, II, p. 973-975. Sobre los arts. constitucionales en cuestión, cf. I. Burgoa, *Derecho constitucional mexicano,* México ²1976, p. 877-940; J. Carpizo, *La Constitución mexicana de 1917,* México ⁴1980, p. 59-129; 256-269; J. Meyer, *La Cristiada* II, p. 83-231; A. Moctezuma (pseud.), *El conflicto religioso de 1926. Sus orígenes, su desarrollo, su solución,* México ²1960, p. 270-292; E.V. Niemeyer, *Anticlericalism in the Mexican Constitutional Convention of 1916-1917,* en «The Americas» 11 (1954-1955) 31-49; R.E. Quirk, *The Mexican Revolution and the Catholic Church (1910-1929). An Ideological Study,* Bloomington 1973.

19. Texto de la *Protesta,* en A. Taracena, *La verdadera... Quinta etapa (1916 a 1918),* México 1960, p. 161-172. Sobre el régimen político, cf. J.M. Calderón, *Génesis del presidencialismo en México,* México ²1977; J. Carpizo, *El presidencialismo mexicano,* México 1978; A. Cordova, *La ideología de la revolución mexicana. La formación del nuevo régimen,* México ⁶1977.

20. J.G. Ortiz, obispo de Tamaulipas, *Exhortación al V. Clero de la Diócesi [sic] de Tamaulipas,* en «Revista Eclesiástica» 2/1 (1920) 133. Para la situación de la Iglesia después de la revolución, cf. J.M. Romero de Solís, o.c., p. 471-472.

21. Obispos de la provincia eclesiástica de Durango, *Instrucción pastoral,* en «Revista Eclesiástica» 3/1 (1921) p. 448.

su estrategia pastoral para los años veinte. El laicado volvía a asumir el protagonismo eclesial, mientras que el clero vivía momentos depresivos.

Los obispos, a fin de hacer frente al desmoronamiento de las instituciones eclesiásticas y reanimar la vida diocesana, celebran sínodos y juntas provinciales (por ejemplo, Aguascalientes, 1919; Michoacán, 1920; Durango, 1921; Tulancingo, 1922) y buscan la forma de estimular a un clero al que la revolución había golpeado duramente; de hecho, estaba desmoralizado por todo un ambiente adverso en el que el anticlericalismo era alimentado desde el Estado; estaba reducido en número, decaído en su espíritu pastoral y en la disciplina; de modo peculiar sufría en el medio rural[22]. Los seminarios habían cerrado sus puertas o habían sido expropiados, y los seminaristas eran formados o en la clandestinidad o en el extranjero. A partir de 1918, recuperados algunos edificios, abren las puertas los seminarios hasta una nueva crisis que se inicia en 1924. Volverán a funcionar a finales de 1929, para sufrir otro período difícil entre 1931 y 1935[23].

La evangelización se adelanta en todos los niveles: los niños a base del Ripalda; muy lentamente penetra el Gasparri[24]; jóvenes y adultos, de ambos sexos, son evangelizados en el marco de las organizaciones católicas que empiezan a vivir un momento glorioso: Damas Católicas, Caballeros de Colón, Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM), Adoración Nocturna, etc.[25], que de un modo u otro están orientados hacia la acción politicosocial. Son reorganizados los sindicatos o se fundan según las circunstancias, tanto entre campesinos como en el medio obrero, gracias a la activa labor del Secretariado Social Mexicano, dirigido inicialmente por el padre Méndez Medina y después por el presbítero Miguel Darío Miranda. De estas actividades nacen la Confederación Nacional Católica de Trabajadores (CNCT), la Liga Católica Campesina, la Liga Nacional de la Clase Media y la Unión Nacional de Padres de Familia, esta última con un claro propósito de combatir el artículo 3.° constitucional. Las diversas asociaciones fundadas o asesoradas por el Secretariado Social sumaban de 60 a 80 000 afiliados, frente a los 100 000 de la central sindical más poderosa del país, la CROM[26].

22 Cf la denuncia del obispo Valdespino, de Aguascalientes, sobre el trato despótico que reciben los capellanes rurales, en «Revista Eclesiástica» 5/1 (1923), p 179-180.

23 La cronología de hechos principales en la historia de los seminarios mexicanos, en L A NÚÑEZ - F PALENCIA, *Seminarios y seminaristas de México en 1973,* Chihuahua 1974, p 60-64

24 E VALVERDE, obispo de León, *Alocución en la clausura del 2 ° Congreso Catequístico de León,* en «Revista Eclesiástica» 1/1 (1919) 329, destaca lo que el país debe al Ripalda, en una circular (1-XII-1937) Garibi, arzobispo de Guadalajara, no creía oportuna la supresión completa del Ripalda y su sustitución por el Gasparri, a pesar de que éste había sido declarado texto oficial único en México, cf «Christus» 31 (1938) 390 Todavía, el 5-IV-1945, Luis Altamirano, arzobispo de Morelia, decretaba la vuelta al Ripalda «Christus» 115 (1945) 475-476

25 La historia de las organizaciones católicas aún está por estudiarse, lo mejor, A RIUS FACIUS, *La juventud católica y la revolución mexicana, 1910-1925,* México 1963, y *México Cristero Historia de la ACJM, 1925-1931,* México 1960

26 J MEYER, *La Cristíada* II, p 216, además, R SALAZAR, *Las pugnas de la gleba,* México 1972 (1 ª ed 1923), p 325-363, P VELÁZQUEZ, *El Secretariado Social Mexicano, 25 años de vida,*

La misma necesidad sentida por el pueblo tras el vacío religioso de la revolución y el decaimiento de la mística revolucionaria, encuentra cauce en la renovada vida parroquial y en las manifestaciones de culto externo que salen de los templos y ocupan la vía pública. La Iglesia vive una segunda restauración, la más rápida y más honda realizada desde los primeros años de acción colonizadora. En los hogares es entronizado el Sagrado Corazón, se multiplican los congresos eucarísticos, marianos, catequísticos, fomentándose la devoción a María en las diversas advocaciones populares, especialmente de Guadalupe, y el complejo devocional, social, religioso y político de Cristo Rey llenaba los corazones. Todo este movimiento culminaba en la consagración del monumento nacional a Cristo Rey en el cerro del Cubilete, centro geográfico de México, y en la celebración del Congreso Eucarístico Nacional de 1924[27]. La Iglesia, en pocos años fortalecida, recuperados su poder moral y la influencia que la Constitución de 1917 había querido bloquear, daba la cara al Estado abiertamente. Iglesia y Estado colocaban frente a frente sus contingentes y el conflicto se hacía inevitable. El Estado golpeaba las frecuentes manifestaciones religiosas y éstas crecían en número y en entusiasmo según los embates estatales, que la jerarquía denunciaba mediante pastorales, protestas, actos de desagravio, y el pueblo compartía con su presencia. El enemigo era el Estado, patrocinador del creciente «socialismo», manipulado por las logias masónicas, y que ayudaba a los protestantes mientras oprimía a los católicos. En un creciente estado anímico de lucha, asumía la presidencia Plutarco Elías Calles (1924-1928).

Calles heredaba un país difícil y en condiciones conflictivas: tensión entre la Iglesia y el Estado, agudizada en los últimos años de la presidencia obregonista, crisis en las relaciones con los Estados Unidos, a causa del petróleo, urgía la reconstrucción económica, tanto en la agricultura como en la quebrantada industria; estaba inquieto el ejército, que simpatizaba con Obregón. En su proyecto de cimentar un Estado moderno, Calles tropezaba con la Iglesia. Así, cuando coincidieron diversos factores tales como la agudización de la crisis con los Estados Unidos, un atentado sufrido por el presidente de la República y la publicación de unas declaraciones del arzobispo de México, Mora del Río, sobre la actitud de la Iglesia ante la

México 1945, datos biográficos para este período de Miguel Darío Miranda, cf M MONTEMAYOR, *El nuevo arzobispo primado de Mexico,* en «Christus» 249 (1956), p 650-652

27 J MANRÍQUEZ Y ZÁRATE, obispo de Huejutla, decía en el Congreso Eucarístico «Los sacerdotes hemos descuidado mucho la educacion religiosa de las masas, engolfándonos en cierto misticismo inexplicable ante los furiosos ataques de la impiedad», y señalando «las turbas famélicas de gozo y sedientas de sangre humana» de la revolución, agregaba «son los desgraciados niños de antaño a quienes descuidamos enseñar la doctrina cristiana por andar entretenidos muchas veces en asuntos de vanidad Confesemos nuestro delito, señores, y digamos de corazón· *Merito haec patimur»,* cit por M PALOMAR Y VIZCARRA, *El caso ejemplar mexicano,* México ²1966, p 133 Con motivo de estos acontecimientos, fue expulsado del país, el delegado apostólico, monseñor Filippi (13-I-1923) No conozco estudio alguno sobre los representantes pontificios de este período, algunos de ellos estrechamente vinculados con la crisis modernista en Italia Ricardo Sanz de Samper, Domenico Serafini, O S B , arzobispo de Spoleto, y Tommaso Pío Boggiani, O P , quien había sido visitador apostólico en Bolonia tras la muerte del cardenal Svampa (cf L BEDESCHI, *La Curia Romana durante la crisi modernista,* Parma 1968)

Constitución, Calles, suponiendo que la Iglesia hacía causa común con sus enemigos, reaccionó violentamente aplicando las leyes y apurando a los gobernadores de los Estados a hacer lo mismo. Así surgió la reglamentación del artículo 130, la conocida «ley Calles», que entraría en vigor el 31 de julio de 1926. La jerarquía consulta con Roma y decide cerrar los templos y suspender los cultos en todo el país[28]. Sin embargo, la unanimidad episcopal escondía fisuras notables que con el tiempo saldrían a la luz pública. Calles no supo valorar la fuerza de la decisión episcopal, ni los mismos obispos imaginaron las consecuencias que traería su gesto. Para todos fue una sorpresa la respuesta popular: pronto, para defender las libertades religiosas, brotaron partidas de voluntarios que tomaban las armas contra el régimen callista; meses después este movimiento entusiasta iría cuajando en una verdadera organización, cívica por una parte, Liga Nacional de la Defensa de la Libertad Religiosa, y por otra, militar, los combatientes «cristeros». Mientras que los obispos en su mayoría salían al destierro y el clero se escondía en las ciudades, los pobres, los más pobres, eran quienes luchaban por su Iglesia y por una patria nueva. Los cristeros fueron evolucionando según avanzaba la lucha en los motivos de su levantamiento: de una posición netamente religiosa, defender su Iglesia contra una legislación opresiva y contra un gobierno persecutorio, a posiciones más complejas, que implicaban un modelo de sociedad con las consiguientes transformaciones; la revolución había sido malograda y debía recuperar sus esencias suprimiendo aquello que era lesivo a la idiosincrasia religiosa y católica del pueblo mexicano. En esta perspectiva, los cristeros representan el acercamiento más estrecho habido en México entre cristianismo y revolución: ellos combaten por la Iglesia y contra un «mal gobierno», a quien acusan de haber dado la espalda al pueblo. Confusamente, es cierto, pero de modo abierto, luchan por un México más justo. La Liga y sus mentores –rama civil del movimiento de liberación– ideologizarán este combate como «contrarrevolución», coincidiendo así con la versión gubernamental de los hechos. El balance de esta lucha que dura tres años sería de 70 a 85 000 muertos en total[29].

Entre tanto, el mundo católico vibró por las noticias procedentes de México. Benedicto XV y luego Pío XI cantaron sus gestas; el martirio del padre Miguel Agustín Pro, S.I., la popularidad de los jóvenes acejotaemeros (ACJM) y las dificultades de toda índole que sufría la Iglesia mexicana

28 *Carta Colectiva del Episcopado Mexicano, decretando la suspensión del culto público en toda la nación*, México, julio de 1926, donde leemos «Ante semejante violación de valores morales tan sagrados, no cabe ya de nuestra parte condescendencia ninguna Sería para nosotros un crimen tolerar tal situación, y no quisiéramos que en el tribunal de Dios nos viniese a la memoria aquel tardío lamento del profeta *Vae mihi, quia tacui*, ¡Ay de mí, porque callé!» (p 2)

29 Sobre la guerra cristera y sus motivaciones y conflictos, la mejor obra es J MEYER, *La Cristíada*, también, SPECTATOR (pseud), *Los cristeros del volcán de Colima*, México ²1961, 2 vols, también los estudios citados de A MOCTEZUMA y A OLIVERA SEDANO, y D Ch BAILEY, *Viva Cristo Rey! The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin 1974 Sobre la ideologización posterior, A BARQUIN Y RUIZ, *En defensa propia*, México 1948, M PALOMAR Y VIZCARRA, o c

emocionaban a los católicos, mientras que Calles era satanizado[30]. El gobierno, por su lado, se esforzaba por demostrar ante la opinión pública que no perseguía a la Iglesia, sino que aplicaba las leyes con toda justicia. Ni Iglesia ni Estado podían superar sus barreras, mientras que la situación económica mundial en crisis y la parálisis del país afectaban a un México apenas salido de una revolución. Era inaplazable hacer gestiones de paz. Después de diversos intentos y por mediación del embajador Morrow de los Estados Unidos, se llegaría al *modus vivendi*, pacto no escrito, compromiso verbal solamente, acordado en junio de 1929: en resumen, se hacía público que el gobierno y la Constitución no pretendían destruir a la Iglesia ni afectar su organización interna; el registro de sacerdotes no significaba que el gobierno se inmiscuyera en la vida eclesial y que pudiera registrar a quienes no hubiesen sido nombrados por sus superiores jerárquicos; se mantenía firme el artículo 3.°, sobre la educación laica, pero garantizando la libertad de la instrucción religiosa, fuera de las escuelas y dentro de los templos; se prometía la amnistía para los cristeros que debían deponer las armas; a otro nivel, salían al destierro los arzobispos de Guadalajara, monseñor Orozco, y de Durango, monseñor González Valencia, y el obispo de Huejutla, monseñor Manríquez y Zárate[31].

A pesar de la amnistía anunciada, una vez depuestas las armas (unos 14 000 cristeros hicieron entrega de ellas), muchos fueron vilmente asesinados. Los «arreglos» de junio de 1929 habían sido concertados sin contar con ellos, a pesar de que los combatientes habían pedido, al menos, que se tuviera en cuenta su opinión. El sentido de frustración, de fracaso, de que sus obispos los habían abandonado, fue muy hondo; incluso surgieron quejas contra Pío XI, pero reaccionaron al dolor y diciéndose unos a otros que el papa los quería, que no los había abandonado, que simplemente algunos

30 J A LÓPEZ ORTEGA, *Las naciones extranjeras y la persecución religiosa*, México 1944 Innumerables alusiones de Pío XI al caso de Mexico en *Discorsi di Pio XI, a cura di Domenico Bertetto*, Turin 1960-1961, 3 vols Entre los documentos más importantes, su carta al arzobispo de Mexico, *Paterna sane* (2-II-1926), en AAS, 18 (1926), p 175-185, sus encíclicas *Iniquis afflictis que* (18-XI-1926), en AAS, 18 (1926), p 465-477, *Acerba animi* (29-IX-1932), en AAS, 24 (1932), p 321-332, y *Firmissimam constantiam* (28-III-1937), en AAS 29 (1937), p 189-199 (latín), 200-211 (castellano) Al respecto, G JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire II Pío XI doctrine et action (1922-1939)*, Roma 1973, p 85-111 (existe trad castellana, Valencia 1980) Rico en noticias, J BLANCO GIL (pseud), *El clamor de la sangre*, Mexico ²1967 (martirologio cristero), sobre el padre Pro, A DRAGON, *Vida íntima del Padre Pro*, Mexico ³1961

31 Sobre los «arreglos» de junio, 1929, E A RICE, *The Diplomatic Relations between the United States and Mexico, as affected by the Struggle for Religious liberty in Mexico, 1925-1929*, Washington, D C , 1959, E D ELLIS, *Dwight Morrow ant the Church-State Controversy in Mexico*, en «The Hispanic American Historical Review» 38 (1958), p 482-505 ¿Intervino el gobierno de Mussolini en la mediación diplomática? Posiblemente, aunque no haya aún constancia de ello, que yo sepa, el padre E OCHOA (Spectator), bien informado, menciona la gestión de un abogado de apellido Nozzetti entre Calles y algunos prelados, en *Los cristeros del volcan de Colima* II, p 167-178 Para los «arreglos», el Papa nombró «delegado apostólico *ad referendum*», a monseñor Ruiz y Flores, arzobispo de Michoacán, quien se entrevistaria con el entonces presidente provisional de la República, E Portes Gil cf las memorias respectivas, L RUIZ Y FLORES, *Recuerdo de recuerdos*, México 1942 y E PORTES GIL, *Autobiografía de la revolución mexicana*, México 1964

obispos le habían engañado, informándole incorrectamente de la situación. La fidelidad les costó sacrificios incalculables, por eso, el decir *México, semper fidelis*, tiene una doble connotación para aquellos viejos luchadores: la afirmación de una realidad eclesial, puesto que abrazados a su cruz mantuvieron su comunión con la Iglesia, y, también, la ironía, porque fueron simplemente abandonados y sacrificados por el bien común[32]. El gobierno salía victorioso: había superado la crisis, silenciado a los obispos, que caían en desprestigio nacional, y desalentado a los luchadores. Después presionaría a la Iglesia a fin de obligarla a claudicar y sellar los labios. Los obispos firmantes del *modus vivendi* justificaron el acuerdo apelando a la urgencia espiritual de un pueblo abandonado y a la deriva en su fe cristiana, pero, más tarde, viendo la actitud gubernamental, lamentarían su hipocresía que denunciará también públicamente Pío XI. El pueblo acudió a los templos jubilosamente, y la religión, suprimida su fuerza profética, se convirtió en refugio. El pueblo que masivamente había salido de las sacristías y había tomado las armas, ahora, por prescripción gubernamental y con la ausencia de los obispos, volvía a encerrarse en las sacristías. Así a nadie podría inquietar[33].

En los años siguientes, aunque se repiten escaramuzas entre la Iglesia y el Estado, las tensiones ya no tienen un carácter nacional, sino más bien local (Veracruz y Tabasco)[34]. Será hasta el 20 de julio de 1934, cuando Calles inicia un nuevo proceso con el «grito de Guadalajara», donde afirmaba la necesidad de apoderarse de la conciencia de los jóvenes y niños para la revolución psicológica, es decir, la educación socialista; así, en medio de imponentes manifestaciones de apoyo, el Congreso aprobaba una nueva redacción para el artículo 3.° constitucional: la educación será socialista, excluirá toda doctrina religiosa y combatirá fanatismos y prejuicios. Hubo fuerte oposición (no sólo entre los católicos) contra el dogmatismo educativo, pero, a pesar de ello, el artículo reformado fue aplicado con decisión, con la propaganda, en la elaboración de los textos obligatorios, y en la organización de las escuelas; es un período durante el cual los maestros influyen decisivamente en la vida social y cultural de los pueblos, especialmente entre campesinos e indígenas. Éste es el contexto de lamentables acontecimientos protagonizados por católicos en contra del magisterio nacional (asesinatos de maestros, linchamientos, desorejamientos, incendio de escuelas, etc.)[35]. Lázaro Cárdenas, presidente de la República

32 Cf memorial del 12-X-1931, enviado por L LARA Y TORRES, obispo de Tacámbaro, a Pío XI, en L LARA Y TORRES, *Documentos para la historia de la persecución religiosa en México*, México ²1972, p 610-666

33 El temor a un laicado comprometido se atisba aún en F RUIZ Y SOLÓRZANO, arzobispo de Yucatán, cuando envía su «voto» en 1959 al Concilio, donde hablando de los seglares, escribe «Participatio laicorum in hierarchico Ecclesiae apostolatu, quae quidem simpliciter est necessaria, prout nobis realitates obiectivae ostendunt, videtur haud spernendum periculum in semetipso continere» *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano apparando*, serie I, vol II *Consilia et vota*, parte VI, Typis Poliglottis Vaticanis, 1960, p 242

34 C MARTÍNEZ ASSAD, *El laboratorio de la revolución El Tabasco garridista*, México 1979

35 Cf A BREMAUNTZ, *La educación socialista en México Antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934*, México 1943, M GPE MONROY HUITRON, *Política educativa de la revolución (1910-1940)*, México 1975, D I RABY, *Educación y revolución social en México (1921-1940)*, Mexico 1974, J BRAVO UGARTE, *La educación en México*, México 1966, C ALVEAR ACEVEDO, *La educación y la ley La legislación en materia educativa en el México independiente*, México 1963, J VÁZQUEZ DE KNAUTH, *Nacionalismo y educación en México*, México 1970

(1936-1940), apoya decididamente la educación socialista y toma represalias contra la Iglesia, reduciendo drásticamente el número de sacerdotes. En total, para todo el país, sólo unos 300 sacerdotes podían ejercer legalmente su ministerio[36]. La situación impulsó a algunos católicos, en su mayoría antiguos cristeros, a lanzarse nuevamente a la guerrilla –la «Segunda», como se le llamó–, pero de inmediato actuaron los obispos impidiendo que tal idea tuviera prosélitos; sin apoyo, la «Segunda» fracasó. Poco después, Lázaro Cárdenas modificaba su política religiosa, expulsaba del país a Calles, a Morones, líder de la CROM, y a Garrido Canabal, temible perseguidor desde Tabasco y desde la Secretaría de Agricultura. La reconciliación llegaba definitivamente cuando Lázaro Cárdenas expropiaba el petróleo y recibía el apoyo de los obispos y de las organizaciones católicas[37].

La Iglesia, después de 1929, se encerró en sí misma y creció el desaliento de amplios sectores del laicado. Fue el momento de la Acción Católica, que tuvo, desde su origen, un exclusivo carácter espiritual-asistencial, y no debía «por motivo alguno mezclarse en actividades bélicas o políticas»[38]: la tarea ahora era recristianizar al país, es decir, instrucción y renovación moral, participación en los sacramentos, orden en la disciplina eclesiástica. Época de concentración en asociaciones piadosas, que llegaron a reunir algo más de 400 000 afiliados, principalmente mujeres. Iglesia y Estado se observan, pero no se inquietan mutuamente. El Estado ya no la teme y la Iglesia abandona el campo de lo social refugiándose en el culto. Cuando Lázaro Cárdenas abandona la presidencia y toma el relevo Ávila Camacho, están ya puestas las condiciones para una nueva política de conciliación.

II. UNA IGLESIA DE SIGNO CLERICAL (1940-1980)

El proceso de reconciliación madura con Ávila Camacho (1940-1946). México declaró la guerra al Eje; se temía con razón que la situación económica del país empeoraría, lo que repercutió en la vida eclesiástica: muchas diócesis, como síntoma de ello, ajustaron los aranceles. Por otra parte, la

36 Véanse las estadísticas que presenta C MARTÍNEZ ASSAD, o c , p 51 en febrero de 1935, sacerdotes reconocidos por la autoridad civil para todo el país, 333, en diciembre se reducía el numero a 197, y en marzo de 1936 subían a 293, para una población superior a 17 millones de habitantes

37 J SILVA HERZOG, protagonista de la expropiación petrolera, ha escrito «Hay algo que es justo confesar la Iglesia Católica estuvo con el gobierno en esa ocasión, aceptó que hubiera colectas en las iglesias para pagar la deuda petrolera Es uno de los pocos casos en que el clero mexicano ha estado franca y decididamente del lado de los intereses populares» *(Trayectoria ideológica de la revolución mexicana, 1910-1917 y otros ensayos*, México ²1976, p 149).

38 J GARIBI RIVERA, arzobispo de Guadalajara, en su I Carta Pastoral, «Christus» 7 (1936), p 515

situación política exigía de todos unidad y la jerarquía cobraba un papel de mediación importante; por eso, entre otras medidas, aprovechando una reunión del episcopado en Monterrey, el presidente de la República invitaba a los obispos a unirse a otras fuerzas nacionales para celebrar conjuntamente algunas fechas con proyección nacional; aquí tenemos el origen religioso del «día de la madre» (10 de mayo), ya que, tras la fachada de una celebración hogareña, se festejaba a la Madre de Dios, madre de la patria, a la nación misma, madre de todos los mexicanos; la reacción popular fue favorable[39]. Así pues, el proceso de reconciliación no consiste simplemente en superar unas tensiones entre Iglesia y Estado, sino que es un intento globalizador de que el pueblo cure heridas, se reencuentre con su propia identidad. El Estado reprimiría suavemente ciertas voces jacobinas que acusaban a la Iglesia de filonazismo y la Iglesia impedirá a toda costa que la pastoral incidiera en la acción cívica: «Los eclesiásticos [no] se mezclen en asuntos políticos, porque su ministerio es procurar la paz de los pueblos y la salvación de las almas.» Este tipo de consignas es constante[40]. El gobierno permitió manifestaciones públicas y externas de culto, colaborando incluso de algún modo en las mismas, y ayudó a restaurar la catedral de México «porque ve en este templo un grandioso monumento de la arquitectura religiosa de México»[41]. Culto y construcciones serán dos pivotes sobre los que la Iglesia monta su pastoral en estos años preconciliares y que facilitan la reconciliación entre Iglesia y Estado.

Poco a poco, la vida de las diócesis es reorganizada; dos movimientos muy unidos marcan esta etapa: la parroquia en torno a la cual todo debe girar, y la Acción Católica, controlada para impedir cualquier desviación temporalista, y si la tiene, será como auxiliar en las obras parroquiales: construcción de templos, colectas, fiestas patronales, catecismo, entronizaciones del Sagrado Corazón y de la Virgen de Guadalupe en todos los hogares, campañas de moralidad pública, bazares, dispensarios, etcétera[42]. A nivel nacional, el problema que los obispos consideran más grave y urgente, siempre es el de las vocaciones: es tiempo de seminarios, campañas vocacionales, ingreso numeroso de aspirantes al sacerdocio, reinstalación y construcción de seminarios; surge por todas partes el deseo de la presencia

39 Cf M D MIRANDA, obispo de Tulancingo y secretario del Comité Episcopal, en «Christus» 92 (1943), p 653-654

40 L DÍAZ ESCUDERO, obispo de Chilapa, circular 59 (sin fecha, pero poco antes del 16-XI-1940), en «Christus» 62 (1941) 23 Cf declaraciones del senador Alfonso Flores Mancilla y del secretario de Relaciones Exteriores, Ezequiel Padilla, en «Christus» 77 (1942), p 311-312

41 Carta de monseñor Luis Martínez, arzobispo de México, al director de «Nuevo Mundo» (13-IX-1946), en «Christus» 133 (1946), p 1000-1001 La figura de monseñor Martínez es central en este período, hombre de humor privilegiado y finura espiritual es el gran artífice de la reconciliación, gracias al prestigio que tenía en todos los sectores Sobre él, J GPE TREVIÑO, *Monseñor Martínez Semblanza de su vida interior,* Madrid 1959, «Christus» 154 (1948), p 737-766

42 «La Acción Católica vino a mover a los fieles hacia la Jerarquía, acrecentó el amor y el conocimiento del Pastor, llevó a todos [ ] hacia el centro de la vida organizada por la misma Iglesia *la parroquia»* J VILLALÓN, *Lo que interesa saber a todos los sacerdotes sobre la AC,* en «Christus» 77 (1942), p 334, cf *Carta colectiva del Episcopado Mexicano sobre la Acción Católica* (29-X-1944)

sacerdotal y, de todos los seminarios, destaca por su repercusión en la vida pastoral el Seminario de Montezuma (USA)[43]. Del sacerdote se pide que sea sobre todas las cosas un apóstol, y nace una mística sacerdotal de estos años: «Sabemos que somos pocos los sacerdotes. Qué claro aparece que la única solución es el trabajo hasta el sobrelímite de nuestras fuerzas, el trabajar todas las horas extras posibles, el consumir lo menos posible para producir lo más, en una palabra, transformarnos todos, sin faltar uno solo, en sacerdotes de acción incontenible y estupenda»[44]. Para ello, hay que renovar el espíritu sacerdotal, desde los orígenes de su formación; evitar pérdidas de tiempo y distracciones aseglaradas, no caer en pasatiempos tan profanos e inútiles como puede ser incluso la misma lectura de la prensa cotidiana[45].

Veamos ahora en números el panorama de la Iglesia mexicana en estos cuarenta años. En 1940, las circunscripciones eclesiásticas eran 7 arquidiócesis y 25 diócesis; en 1962, son 10 y 41 respectivamente; en 1980, 11 arquidiócesis, 53 diócesis, 7 prelaturas y 2 vicariatos apostólicos[46]. Los sacerdotes diocesanos en 1940 sumaban 3292; en 1950, 3656; en 1960, 4975; en 1970, 6455; en 1975, 6819. Los religiosos: en 1939, 24 institutos; 1949, 38; 1978, 50; el número de miembros ascendía en 1943 a 1071; 1967, 6802; 1970, 5853; 1978, 3758 (de ellos, 2152 sacerdotes). Las congregaciones femeninas eran en 1939, 39; en 1949, 60; en 1978, 153; sus miembros sumaban en 1945, 8123 religiosas; en 1960, 19 400; en 1967, 21 176; en 1970, 23 238; en 1978, 19 489. En los años setenta se percibe un decrecimiento en números totales: si en 1970, el número global de religiosos y religiosas era de 29 091, en 1978 baja a 23 247[47]. Equivalententemente, al menos, entre 1000 y 1200 sacerdotes pasan, en el mismo período, al estado laical o simplemente abandonan el

43 A GALINDO, *El problema más grave de México,* en «Christus» 135 (1947), p 87-101, con estadísticas, O MÁRQUEZ, *Las vocaciones sacerdotales,* en «Christus» 127 (1946), p 461-470 De nueva planta son los seminarios de Morelia (1943), San Luis Potosí (1944), México (1946), Saltillo y Tampico (1949), Guadalajara (1950), Zamora (1952), Huajuapan (1954), Zacatecas (1955), etc Cf L A NÚÑEZ - F PALENCIA, o c , p 63-64 En el año de 1968 se inauguraba el Colegio Mexicano de Roma Sobre Montezuma, L MEDINA ASCENSIO, *Historia del Seminario de Montezuma, sus precedentes, fundación y consolidación (1910-1953),* México 1962 En 1972 se traslada este seminario a Tula (Hidalgo), y definitivamente cierra en 1979

44 D RAMÍREZ, *Sacerdotes de acción,* en «Christus» 101 (1944), p 308

45 «¿Eres muy aficionado a leer periódicos? ¡Cuánto tiempo perdido! Las causas de esta afición desmedida son la necesidad de ocupar el tiempo en algo, por pereza de ocuparlo en estudios serios, y la pasión política» *Regla de vida del sacerdote por un padre de la Compañía de Jesús,* México 1949, p 14 Cf A MÉNDEZ MEDINA, *¿Qué hace el buen sacerdote?,* en «Christus» 140 (1947), p 583-584

46 J BRAVO UGARTE, *Diócesis y obispos,* p 32-33, cuadro sinóptico, Conferencia del Episcopado mexicano, *Directorio,* México 1980

47 M GONZÁLEZ RAMÍREZ, *Datos estadísticos de la Iglesia de México,* México 1969, p 12 18, N MONTAÑO, *La vida religiosa en cifras,* en «Signo» 35 (1976), p 78-79, *Los religiosos en México Estadística CIRM, 1978,* en «Signo» 45 (1979), p 34-35, L A NÚÑEZ - F PALENCIA, o.c , p 638, «Anuario de la Iglesia en México», 1970, México 1970, p 52-55; Conferencia del Episcopado mexicano, *XXVI Asamblea Plenaria* (18-20 de noviembre de 1980), *La Pastoral vocacional en la promoción y en la formación,* primer cuaderno de trabajo *Documento de situación,* México 1980, p 9-16

ministerio[48]. Es en el clero y en las religiosas, principalmente, en quienes se apoya la vida eclesial de estos cuarenta años. Desconocemos estadísticas actualizadas del movimiento laical dentro de la Iglesia, pero la crisis de la Acción Católica que comienza a sentirse en los años cuarenta es un fenómeno general. Será a partir de los cincuenta cuando brota la opinión de que el problema más grave de México es la formación de militantes[49]. Para esas fechas, prácticamente, había muerto un importante movimiento de masas que brotó en 1937 y que llegó a su mayor expansión en 1943: la Unión Nacional Sinarquista (UNS), de inspiración católica, a la que pronto dieron su nombre muchos que soñaban con un México «con orden», y donde podían proyectar sus preocupaciones sociales y políticas o simplemente protestar. El sinarquismo era visceralmente contrarrevolucionario, hispanista (franquista), antiyanqui, nacionalista a ultranza, y supo aprovechar la insatisfacción popular al descubrir cómo muchos postulados de la revolución iban siendo marginados o simplemente demorados *sine die*. Por ello, el sinarquismo, cuyo contingente mayoritario era de campesinos, asume el postulado de la reforma agraria, pero en la perspectiva de León XIII: multiplicar los propietarios y no aceptar la tesis oficial revolucionaria de la tierra, propiedad nacional, usufructuada por el campesino; campesinos y ejidatarios debían ser dueños efectivos de su propia parcela; esta postura la proyectó también la UNS al medio indígena. En su momento de mayor expansión, sumaba la UNS medio millón de afiliados, captando simpatías incluso entre la población de origen mexicano al sur de los Estados Unidos. El sinarquismo sirvió de catalizador y encauzador de muchos dentro del sistema político mexicano, facilitó la derechización del régimen heredero de la revolución y, con la invasión pacífica de Tabasco bajo la guía del carismático Salvador Abascal, consiguió la pacificación definitiva entre la Iglesia y el Estado; en este aspecto, la UNS es el puente entre dos épocas: la del laicado protagonista y la de la clericalización de la Iglesia en México; muchos cristianos que se ahogaban en una estrecha espiritualización de signo maniqueo, buscaron en el sinarquismo su inserción politicosocial para transformar la sociedad. La jerarquía (al menos un sector) que controlaba la UNS bajo cuerda mediante una organización secreta llamada «la Base», al comprobar que cuadros de la Acción Católica pasaban en masa al sinarquismo y que éste evolucionaba hacia la constitución de un partido político, y por consiguiente, se ponía en peligro la *sancta tranquillitas* en que vivía la Iglesia en el país, retiró su apoyo[50]. Desde entonces, cuando los obispos hablan de

48 Entrevista del autor con monseñor Genaro Alamilla, antiguo obispo de Papantla y secretario del CEM, noviembre 1980

49 La inquietud se hace ya manifiesta en la X Asamblea Nacional de Asistentes Eclesiásticos de la ACM

50 J MEYER, *El sinarquismo, ¿un fascismo mexicano?*, Mexico 1979, M GILL, *Sinarquismo su origen, su esencia, su misión*, México 1944, J I PADILLA, *Sinarquismo Contrarrevolución*, México 1948, J LEDIT, *El frente de los pobres*, México ²1957, H G CAMPBELL, *La derecha radical en México, 1929-1949*, México 1970, S ABASCAL, *Mis recuerdos Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora (1935-1944)*, México 1980, el mismo, *La reconquista espiritual de Tabasco en 1938*, México 1972 Además, la consulta que responde el padre J A ROMERO sobre el sinarquismo y «la inquina con que algunos miembros de la Acción Católica atacan a los sinarquistas», en «Christus» 71 (1941), p 847, circular núm 74 (9-V-1943) del arzobispado de Durango, en «Christus» 93 (1943), p 753-754, declaración del Comité episcopal, ibid 761

apostolado social, marcan de inmediato los límites[51]. En esta perspectiva, tal vez se comprenda mejor cómo el Secretariado Social Mexicano, que durante años había sido encargado de fundar, difundir y afianzar la Acción Católica, vuelve a su campo específico, dirigido por el incansable padre Pedro Velázquez, quien prácticamente carga con todo el peso de este servicio a nivel nacional[52]. Según avanza la industrialización del país, sobre todo a partir del gobierno de Miguel Alemán (1946-1952), el Secretariado asume actitudes más decididas y prácticas en favor de los sectores más afectados.

Mientras se fomentan sínodos, congresos eucarísticos, marianos, catequísticos, misionales, coronaciones canónicas de imágenes populares –la lista es interminable–, y por toda la geografía surgen templos y ermitas, amplios sectores de población (indígenas, obreros, estudiantes, maestros, burócratas, clase política) se alejan de la influencia inmediata de la Iglesia y el pensamiento cristiano apenas asoma a una sociedad que va haciéndose más pluralista y secularizada. Entre tanto, los obispos controlan de cerca a su clero: mensualmente deben reunirse todos los sacerdotes diocesanos para retiro, casos de moral, estudio de rúbricas; la relación obispo-sacerdotes es autoritaria: disciplina ante todo y obediencia ciega al superior es la tónica ascética para un clero pobre, con frecuencia aislado, con parroquias muy extensas. El magisterio episcopal es más bien escaso: por años, su preocupación dominante ha sido combatir los embates del protestantismo norteamericano que llega a inquietar sobremanera[53]; pasado este temor a un segundo plano, surge la necesidad de recuperar los sectores que abandonan

51 La inquietud social sin embargo existe, así E IGLESIAS, *El problema de nuestros obreros*, donde haciendo referencia a la problemática social, dice que «son temas que jamás oyen [nuestros obreros], que jamás ven que interesen a los sacerdotes», en «Christus» 65 (1941), p 284, P VELÁZQUEZ, *¡Miseria de México, tierra desconocida!*, México 1946. Los obispos dicen su palabra en *Exhortación* [ ] *para aliviar la situación de los campesinos mexicanos* (28-III-1948), en «Christus» 150 (1948), p 385-389 y *Carta Pastoral Colectiva* [ ] *en el 60 º Aniversario de la Encíclica Rerum Novarum (15-V-1951)*, México 1951 Sin embargo, los límites son claros en O MÁRQUEZ, arzobispo de Puebla, *XI Carta Pastoral* [ ] *sobre el Movimiento por un mundo mejor*, Puebla 1956, donde obras de carácter social son exclusivamente de beneficencia (p 25)

52 J M ª RODRÍGUEZ, *Respuesta de la Iglesia a la condición del hombre en México*, en «Contacto» 1-2 (1967), p 9, Secretariado Social Mexicano, *Pasado y presente de la pastoral social en México*, en «Servir» 44 (1973), p 219-248

53 Numerosas son las pastorales y las circulares al respecto, destacan, entre otras, J VILLARREAL Y FIERRO, obispo de Tehuantepec, *Carta Pastoral* (26-X-1941), en «Christus» 76 (1942), p. 206-211, circular 56 del Obispado de Tepic (1-I-1942), ibid , 211-212, el arzobispo de Yucatán, RUIZ Y SOLÓRZANO, publica en 15 días dos importantes pastorales sobre el tema, cf «Christus» 110 (1945), p 42-47 Sobre el clero, de particular interés es la comunicación que monseñor Guillermo Piani, visitador y delegado apostólico hace al Episcopado en 1950, cuya parte IV fue publicada por la Comisión permanente de los Superiores de Seminarios, «Boletín» 2 (1950), p 47-52. Sobre el «estilo episcopal», como botón de muestra, cf circular 10 del arzobispado de Morelia, *Instrucciones y Normas relativas a las invitaciones que se hacen al arzobispo o a otros obispos* (4-VII-1942), en «Christus» 83 (1942), p 882-885

las filas católicas; la respuesta es débil estructuralmente, aunque los esfuerzos que se hacen son grandes y generosos, protagonizados por *elites* de sacerdotes y seglares, mediante los movimientos apostólicos como el Movimiento por un Mundo Mejor (1956), Cursillos de Cristiandad (1957), el Movimiento Familiar Cristiano (1958), las Jornadas de Vida Cristiana para jóvenes, y los especializados de Acción Católica, como JOC, JOCF, ACO, JAC, generalmente de corta vida. Muchos católicos siguen inscritos a asociaciones tradicionales, como terceras órdenes, Hijas de María, Apostolado de la Oración, congregaciones marianas, Adoración Nocturna[54]. En esta atmósfera se recibía la noticia en México de la convocación por Juan XXIII del Concilio Vaticano II.

Entre agosto y octubre de 1959, los obispos mexicanos envían a Roma sus *consilia et vota* a tratar en el Concilio: son expresión del momento eclesial que se vive en México. En pleno solicitaban la definición dogmática de la maternidad espiritual de María, renovando la petición hecha en 1955 al papa Pío XII[55]. A título personal, algunos prelados querían la definición de otras prerrogativas marianas. Llama la atención la preocupación eclesiológica: continuar la temática interrumpida en 1870, especialmente, la teología del episcopado[56], las relaciones entre Iglesia universal e iglesias particulares, aclarando que los obispos no deben seguir siendo considerados como meros administradores a nombre del papa, sino verdaderos pastores, maestros, guías y jueces en su propia Iglesia[57]. También destaca la preocupación por el clero: formación más integral, permanente, de acento pastoral, con diversas interrupciones durante el seminario; profundización de su espiritualidad, basada en actitudes de servicio, bondad pastoral, pobreza, vida común, oración (meditación diaria de 15 minutos *sub gravi*), ejercicios espirituales cada año. Inquietan también otros aspectos: sustento y seguro sacerdotal con jubilación a los 75 años[58], supresión de beneficios, movilidad de párrocos, facilidades para desincardinación, cooperación mutua entre las diócesis para ayudar a las que estén más necesitadas.

Un buen número de obispos se pronuncia muy críticamente sobre los religiosos: piden modificar el estatuto de exención, que haya más colabora-

54 J. M.ª Rodríguez, art. cit., p. 8-9; J. A. Romero, *Asociaciones Católicas Nacionales*, en «Christus» 148, p. 249-251; datos escuetos en M. González Ramírez, *Datos estadísticos*, p. 20-23; cf. del mismo autor, *La Iglesia mexicana en cifras*.

55 *Acta et Documenta* ..., vol. cit., p. 262-263. Cf. *Preces* [...] *a la Sta. Sede pidiendo la definición dogmática de la Maternidad espiritual de la Sma. Virgen María* (14-X-1954, pero firmadas por los obispos en 1955), en «Christus» 274 (1958), p. 714-721.

56 Entre otros, Espino, arzobispo de Monterrey (*Acta et Documenta*..., p. 224), Márquez, arzobispo de Puebla (p. 229), Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán (p. 241-242), Anaya, de Zamora (p. 245), Alba Palacios, auxiliar de Mexico (p. 252).

57 Ruiz y Solórzano escribía «De facto, secundum normas et leges hodiernas Ecclesiae nulla est potestas legislativa Ordinariorum, potestas vero iudicialis, ita, vellis nollis, circunscripta manet ut fere nulla etiam reddatur. Ex quo quidem, ut nobis videtur, oritur et detrimentum salutis animarum et quod Ordinarii non vere et proprie tales sint, sed administratores portionis Ecclesiae» (p. 242).

58 Importante y bella la carta de monseñor Guízar, de Chihuahua (p. 168-170).

ción con el clero diocesano, que acudan a zonas marginadas[59]. Sobre el laicado, reconocida la urgencia de su promoción, es manifiesto cierto temor a los movimientos apostólicos que no sean Acción Católica: deben estar todos en el dominio jerárquico y para ello, debe definirse mejor jurídicamente la Acción Católica, y ser incorporada al Código de Derecho Canónico. Un obispo habla de capacitar misioneros laicos, conferirles algunos ministerios, nombrarlos ministros extraordinarios de la Eucaristía cuando hubiere necesidad[60]. No hay mención alguna al diaconado permanente. Un obispo recuerda que el apostolado laical es *exclusive ad supernaturalia*[61]. Menciones aisladas piden atención por los obreros (dos obispos) o, en general, por los más pobres (uno); llama la atención la ausencia de inquietudes por los indígenas[62]. Varios prelados están interesados por la unión de los cristianos. Destaca el voto en que se sugiere un nuevo símbolo de fe[63], así como los votos por la justicia social, por el comunismo[64] y por las relaciones Iglesia-Estado en el marco de los conflictos ya vividos. En general se observa una preocupación apologética, de ahí la petición expresa de condena contra protestantes, particularmente el movimiento YMCA, liberalismo, espiritismo, modernismo, existencialismo, materialismo y naturalismo. Entre las cuestiones pastorales anotan la adaptación actualizada del Código, un sistema de administración económica más justo para toda la Iglesia[65] y la elaboración de nuevos códigos (litúrgico, de Acción Católica, de justicia social); también sugieren que las diócesis sean más pequeñas, los procesos en el Santo Oficio más equitativos[66] y la internacionalización de la Curia Romana[67]. En el campo litúrgico: reformas al Misal Romano y al Breviario

59 De tono particularmente severo, Miranda, arzobispo primado de México: «Exemptio [...] graviter vertitur in damnum auctoritatis Ordinarii loci et ad animarum bonum non iuvat (...). Ideo Maior desideratur Religiosorum dependentia ab auctoritate Ordinarii, saepe enim operam suam in communi ministerio sacerdotali Religiosi recusant, intenti vero ad ea tantum quae utilitati sunt propriae familiae religiosae. Sic v.gr. systematice, paucis laudabiliter exceptis, numquam extra Urbem ministeria admittunt aut inter pauperes, quia eis, aiunt, sacerdotes desunt, si autem agitur de paroeciis divitum, praesertim intra Urbem, tunc sacerdotes eorum miraculoso modo multiplicantur et hanc animarum curam ardentes desiderant, immoderati ambiunt» (p. 222). De hecho, las relaciones Episcopado-religiosos en México no han sido fáciles; es interesante el informe elaborado por M.ª de los A. Ramos Arce y R. Zavala, *Reuniones conjuntas de obispos y religiosos* (28/29-X-1975).

60 E. Corripio, obispo de Tampico (*Acta et Documenta*, p. 234).

61 Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán (*Acta et Documenta*, p. 242); cf. supra nota 33.

62 Solo el delegado apostólico, monseñor L. Raimondi, hace alusión al problema indígena en un marco misionero mas amplio (*Acta et Documenta*, p. 247). Raimondi, de hecho, impulsó notablemente la pastoral indígena, vid. infra.

63 Así S. Martínez Silva, obispo auxiliar de Morelia: «... simpliciorem professionem fidei, quae explicite contineat dogmata ab omnibus christianis admissa et implicite coeterae, hac vel simili forma: ... credo etiam caetera omnia a Deo hominibus revelata» (*Acta et Documenta*, p. 257).

64 Al menos doce obispos piden su condena explícita, uno que pide la condenación simultánea del capitalismo.

65 Monseñor Talamás, obispo de Ciudad Juárez (*Acta et Documenta*, p. 174).

66 J. Alba Palacios, obispo auxiliar de México (*Acta et Documenta*, p. 255).

67 Ruiz y Solórzano, arzobispo de Yucatán (*Acta et Documenta*, p. 243).

(hacer éste más breve, desmitificando lecturas históricas, enriqueciéndolo con lecturas más variadas), lengua vernácula para la misa y la administración de sacramentos y sacramentales, trasladar fiestas de precepto a domingos o al menos dispensar de la prohibición del trabajo en días festivos. Un prelado pide retrasar la edad de la confirmación tras impartir sólida catequesis, abolir aranceles para bautismos y matrimonios y suprimir, en lo posible, la institución de los padrinos[68]. Los problemas morales que más abruman son el control de la natalidad y la moral sexual dentro y fuera del matrimonio. Otros puntos sólo son mencionados. Se tiene clara conciencia de la ignorancia religiosa imperante en el país y de la necesidad de evangelizar, pero hay poca insistencia en el problema: se habla genéricamente de un texto único de catecismo y de fomentar la instrucción religiosa.

Llegada la hora del Concilio, los padres conciliares mexicanos asisten, pero, en la práctica, poco participan en la elaboración de los futuros documentos; significativo de ello sería que en sus reuniones romanas no trataran de modo sistemático los temas en discusión en el aula del Concilio, ni tuvieran «peritos» en cuanto tales, que los asesorasen, índice todo ello del raquitismo de los estudios eclesiásticos en México y de cierto gregarismo del episcopado[69]. Hubo obispos, es cierto, que manifestaron vivo interés en el estudio personal y, logrando algún tipo de asesoría, o en equipo, trataron de encontrar la forma más idónea para llevar a sus diócesis la primavera del Concilio. No fue ajeno a esta inquietud el padre Ricardo Lombardi, S.I., y su Movimiento por un Mundo Mejor: en el ambiente de Rocca di Papa nacería, sin lugar a dudas, una de las experiencias más notables de la Iglesia mexicana: la Unión de Mutua Ayuda Episcopal (UMAE), en diciembre de 1963. El alma de esta organización fue monseñor Alfonso Sánchez Tinoco, obispo de Papantla. Inicialmente varias diócesis del Golfo, y, posteriormente, por agregación, otras hasta sumar treinta, unieron esfuerzos y recursos para llevar así a sus comunidades las reformas inspiradas por el Concilio. Se implantó el método del análisis de la realidad socio-religiosa de las comunidades[70], pretendiendo, mediante cursos, la capacitación y sensibilización teológica y pastoral de agentes: obispos, presbíteros, religiosas y laicos pasan por este tamiz. Ya a inicios de 1966 habían participado unas 2200 personas, de ellas, unos 700 sacerdotes, y surgían equipos de promoción diocesanos que facilitaron la renovación de la pastoral y de la mentalidad de numerosas comunidades: transforman parroquias, erigen consejos presbiterales y

68 Monseñor Giordani, prefecto apostólico de La Paz, Baja California *(Acta et Documenta,* p 259-260)

69 Merecen destacarse dos aportaciones presentadas al Concilio por Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca· una actitud más abierta de la Iglesia ante el psicoanálisis y el replanteamiento pastoral de la masonería E L MAYER menciona que instancias superiores llamaron la atención al episcopado mexicano por su «poca participación en las deliberaciones» conciliares· *La política social de la Iglesia católica en México a partir del Vaticano II· 1964ss,* México 1977, anexo I, p 2

70 UMAE, *Investigación regional para la planeación pastoral,* México 1968 A este respecto y posteriormente a nivel de obispos, con quienes se reunió frecuentemente, puede considerarse decisiva la influencia del canónigo francés, F Boulard, fallecido el 17-XI-1977

pastorales[71], influyen en la formación de los seminarios, en la vida consagrada, y numerosos laicos redescubren su misión y dan aliento a sus organizaciones.

El impacto de la UMAE es considerable. En agosto de 1968, la Conferencia Episcopal Mexicana (CEM) aceptaba métodos y objetivos de la UMAE y creaba la Comisión Episcopal de Pastoral de Conjunto, a cuyo frente llamaba a monseñor Sánchez Tinoco y al padre Jesús Torres como secretario, ambos del equipo promotor de la UMAE. Pero, el ilustre prelado moría en accidente de automóvil (19-X-70) y le sucedía otro miembro de la UMAE, monseñor Melgoza, recién nombrado obispo de Ciudad Valles. Las tensiones que supo sortear Sánchez Tinoco[72], no supo afrontarlas Melgoza, hombre de otro estilo; en sus manos moriría la UMAE y resultaría inoperante la Comisión Episcopal por él presidida. El enfoque original del proyecto ya en marcha propiciaba el dinamismo de las bases eclesiales que, en un momento dado, podían afectar el régimen de autoridad en las diócesis: era necesario desmontar el proceso[73]. Sin embargo, quedaban logros: se regionaliza el país en zonas pastorales más o menos homogéneas, los obispos se reparten funciones y empeños específicos en equipos y comisiones, reflexionan con mayor frecuencia sobre temas pastorales y va dibujándose una nueva figura episcopal: más solidaria con otras Iglesias, menos autoritaria, más cercana al pueblo y a sus presbíteros, abierta al diálogo y prudente ante el fenómeno creciente del pluralismo dentro de la misma Iglesia; pero también, resaltan los contrastes: hay obispos que endurecen sus posiciones llevando a su clero y al laicado a situaciones más o menos graves, dificultando o interrumpiendo el proceso de renovación; destacan así diócesis que pronto entran con buen paso en la reforma inspirada por el Concilio y otras que se estancan, sufren sus tensiones dolorosas e impiden el pleno desarrollo de sus vecinas[74].

Por estas fechas, ya habían acontecido otros hechos que fueron factores decisivos de cambio; aunque sin influencia estructural, debemos mencionar, porque sirvieron para relativizar el sistema de autoridad, los casos sonados de dom Gregorio Lemercier, O. S. B., prior del monasterio de Nuestra Señora de la Resurrección, y de monseñor Iván Illich, ambos en Cuernavaca. Del primero hay que destacar, con su obispo Méndez Arceo, que fue

71 Fruto de este esfuerzo, el libro de J MELGOZA - M JACQUES, *Organismos pastorales del Postconcilio,* México 1969. También de este movimiento nacen el «Boletín informativo» de la UMAE y la revista de pastoral «Servir» (1964).

72. J. TORRES, *Semblanza pastoral de Don Alfonso,* en «Servir» 29 (1970), p. 445-448, donde alude a las «suspicacias, incomprensiones, críticas y aun acusaciones de ciertos sectores de la jerarquía» (p. 447).

73. M. DE LA ROSA, *La Iglesia Católica en México. Del Vaticano II al CELAM III (1965-1979),* en «Cuadernos Políticos» 19 (1979) 93; sobre la UMAE, J TORRES, *La Unión de Mutua Ayuda Episcopal. Una experiencia de pastoral de conjunto en México,* «Cuadernos de Pastoral Vernácula», 3 (México 1968), E.L MAYER, o.c , p 112-161; 417-419; A CASTILLO, *Desaparición de la UMAE. Tragedia de la Iglesia Mexicana,* en «Christus» 436 (1972), p. 8-9.

74. A modo de ejemplo de un nuevo estilo de gobierno pastoral, el folleto redactado por S. MICHEL, *Región pastoral de Occidente Revisión anual,* 8-12 de junio de 1976.

«un centro de irradiación de vida cristiana por los ensayos de renovación del monaquismo benedictino, por las celebraciones litúrgicas anunciadoras de cuanto hoy estamos gozando, por la ejemplaridad de su vida de pobreza, de paz, de laboriosidad, de beneficencia, en una palabra, de caridad, y también por la luminosidad de su arte»[75]. La crónica, sin embargo, acentuó otros aspectos, como la introducción del psicoanálisis en el proceso de formación de los monjes y la ulterior intervención de Roma. A consecuencia de ello, todos los monjes, excepto tres (en total, 21), renunciaron a la vida religiosa pidiendo la dispensa de votos. El caso de monseñor Illich tiene otra dimensión: como intelectual funda el *Centro Intercultural de Documentación* (CIDOC) para capacitar a misioneros norteamericanos en América Latina, enseñándoles castellano y adentrándolos en la variada cultura latinoamericana.

Pronto, el episcopado mexicano se mostró incómodo ante la amplitud de criterios del CIDOC, sede crítica para la confrontación e intercambio de ideas; dos escritos de Illich, ambos de 1967, *El lado sombrío de la caridad* y *El clero: una especie que desaparece*, llamaban la atención de la Congregación para la Doctrina de la Fe. En julio de 1968, Illich acudía a Roma para un interrogatorio en dicha Congregación, posteriormente, el propio interesado daba amplia publicidad al mismo[76]. A raíz de estos hechos se crea una compleja atmósfera en torno a Cuernavaca y de su obispo: unos temen el contagio ideológico y así hay prelados que prohíben a su clero hacerse presente en aquella diócesis, otros descubren la posibilidad cristiana de la disidencia y del pluralismo dentro de la misma Iglesia, encontrando en el obispo de Cuernavaca aquella resonancia de la Palabra de Dios y del magisterio episcopal que añoran para México[77].

El 2-X-1968 es fecha memorable y sangrienta para la historia contemporánea de México: el gobierno federal reprime con un saldo elevado de muertos un importante movimiento disidente; el país sufre un trauma inevitable en víspera de las Olimpiadas. La Iglesia, excepto contadas personas y grupos bien identificados, guarda silencio; apenas una breve declaración conciliatoria incapaz de penetrar e iluminar los acontecimientos, y que no aludía, en modo alguno, a las muertes y a la tortura a la que fueron sometidos los detenidos; sacerdotes y laicos que comenzaban a compartir luchas populares, quedaron desilusionados de la jerarquía. De este sector nacería

---

75 *Reflexión del Sr Obispo de Cuernavaca con todo el pueblo de Dios en su diócesis sobre el Monasterio de Ntra Sra de la Resurrección (17-VI-1967)*, en E VALCARCE ALFAYATE, *La buena ventura del ex monje Lemercier*, Madrid 1972, p 174, cf *Aclaraciones del Señor Obispo de Cuernavaca sobre el Sicoanálisis*, en «Contacto» 1-2 (1967), p 26-27 El asunto Lemercier pasó al teatro *Pueblo rechazado*, de Vicente Leñero

76 B LÓPEZ, *Cuernavaca Fuentes para el estudio de una diócesis*, Cuernavaca 1968, T OCAMPO, *«Entredicho» del Vaticano a CIDOC, 1966-1969*, Cuernavaca 1969, Sociedad Teológica Mexicana, Congreso Nacional de Teología, *Hechos de México en la imagen de la prensa*, s p i [1969], p 27-44

77 De muy grave podemos definir la intervención del Consejo de Presidencia de la CEM con relación a don Sergio Mendez Arceo y la carta enviada por el cardenal Baggio poco después ambos documentos, en DIC 11 (1978), p 217, y 35 (1978), p 728, respectivamente

el movimiento Sacerdotes para el Pueblo, que tuvo su presentación pública en 1972[78], participando de ideas manifestadas en Medellín. De hecho, las «conclusiones» de Medellín serían otro factor decisivo en el cambio operado dentro de la Iglesia de México. Frente al buen recibimiento de tales documentos por las bases del pueblo de Dios, algunos obispos se mostraron reticentes: lo que es bueno para América Latina no es aplicable a México[79]; sin embargo, la misma Conferencia Episcopal vio la conveniencia de aplicar *Medellín* a la realidad nacional: en agosto de 1969, 50 obispos y 120 peritos (sacerdotes, religiosas y laicos) celebraban una asamblea extraordinaria, por iniciativa de monseñor Almeida, obispo entonces de Zacatecas y presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral Social. El objetivo era «lograr en los obispos un sentido de colegialidad auténtica y efectiva, y una actitud de diálogo sincero y leal a todos los niveles, en función de una pastoral de conjunto, que responda al momento histórico de México»[80].

Esta reunión de Reflexión Episcopal Pastoral, como se le llamó, facilitaría posteriormente la celebración del I Congreso Nacional de Teología (noviembre de 1969), cuya temática fue *Fe y desarrollo*, seguido con extraordinario interés por la prensa nacional, y que marcaría la evolución crítica de ciertos sectores eclesiales, principalmente entre sacerdotes y religiosos, ante la situación de la Iglesia mexicana[81]. Así, las aguas calmadas de la Iglesia en México se irían agitando paulatinamente. El mismo magisterio episcopal no podrá desconocer este fenómeno y dará a luz documentos de importancia; entre ellos debemos mencionar: la *Carta pastoral sobre el desarrollo e integración en nuestra patria* (26-III-1968)[82]: la aportación al Sínodo General de Obispos de 1971, *Justicia en México*, valiente requisitoria que suscitó

---

78 Comisión Episcopal de medios de Comunicación Social, *Documentos Colectivos del Episcopado Mexicano A diez años del Concilio, 8 diciembre 1965-1975*, México 1977, p 117-121, cf R MONDRAGÓN, *Iglesia y pueblo en México*, en «Contacto» 3 (1971), p 45-47, M DE LA ROSA, art cit , p 98, E L MAYER, o c , p 288-292, *Documento del 1 er Congreso del Movimiento Sacerdotes para el Pueblo* (8-XII-1972), en «Contacto» 1 (1973), p 64-72 Entre los grupos radicales, debemos mencionar la procedencia católica de varios miembros de la Liga 23 de Septiembre, lanzados al terrorismo urbano (dato proporcionado por monseñor Genaro Alamilla)

79 O MÁRQUEZ, arzobispo de Puebla, cit por E L MAYER, o c , anexo III, p 10

80 Conferencia Episcopal Mexicana, Reunión del Comité Episcopal (11-IV-1969), Acta n ° 5, anexo *Plan para la preparación de la Reflexión Pastoral del Episcopado*, p 118, cf A ZENTENO, *Un comentario a la reunión de Reflexión Episcopal Pastoral (agosto 1969)*, en «Servir» 24 (1969), p 603-612 Los resultados fueron publicados, Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La Iglesia en la transformación de México*, México 1970, 3 vols

81 Cf *Memoria del Primer Congreso Nacional de Teología, Fe y Desarrollo*, México 1970, 2 vols, entre los antecedentes del Congreso, podemos mencionar el celebrado en Guadalajara, en 1964, y los organizados por la Confederación de Organizaciones Nacionales (CON), octubre de 1964 y julio de 1968, sobre el desarrollo integral cf *Memorias* de ambos Congresos, publicadas en México en 1965 y 1968, respectivamente

82 *Documentos Colectivos* , p 53-99, en un documento de trabajo, *Pasado y presente de la pastoral social en México*, el Secretariado Social comenta «La Carta [ ] debe verse como una tardía culminación de toda esa época de una pastoral "de desarrollo" en México» «Servir» 44 (1973), p 236 Cf A MORELLI, *Reflexiones teológicas sobre la Carta Pastoral*, en «Servir» 14 (1968), p 150-157, M VELÁZQUEZ, *Noticias y comentarios de prensa sobre la Carta Pastoral colectiva del 26 de marzo*, ibid , 201-214, E L MAYER, o c , p 337-358

actitudes contradictorias[83]; el *Mensaje sobre la paternidad responsable* haciéndose eco de la encíclica *Humanae vitae* de Pablo VI, publicado el 12-XII-1972[84]; el *Mensaje acerca del compromiso cristiano ante las opciones sociales y la política* (18-X-1973), nacido en un contexto de tensiones tanto eclesiales como políticas; de hecho, en el seno de la Iglesia mexicana van separándose cada día con mayor nitidez posturas divergentes: la integrista, capitaneada por el padre Joaquín Sáenz Arriaga y el grupo sacerdotal San Pío X (que encuentra apoyo en algunos obispos)[85], y la de quienes, de modo más o menos definido, van optando por el socialismo. En el aspecto político, una ola de secuestros, asaltos, asesinatos, etc., provocan la intranquilidad y el azoramiento de la población. En este complicado momento, los obispos, desde una posición centrista, quieren dar respuesta equilibrada que a nadie satisface y que de hecho significa un retroceso con respecto a documentos anteriores, y en particular a la *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; sin embargo, el gesto episcopal de decir una palabra iluminadora en una situación conflictiva y el tono de modestia que conserva el documento, son dignos de elogio[86]. Mencionemos finalmente el *Nuevo mensaje del episcopado sobre la reforma educativa* (24-2-1975): el problema educativo ha sido desde los tiempos de la revolución el que ha provocado permanentemente fricciones entre Iglesia y Estado; en 1974, la Secretaría de Educación Pública aprobaba nuevos libros de texto para la enseñanza oficial, en los que se trataban cuestiones sobre educación sexual, evolucionismo, socialismo y marxismo; a consecuencia de ello, se suscitó una amplia polémica nacional emitiéndose juicios muy diversos y opuestos entre sí, destacando entre ellos los que tenían como fuente la Unión Nacional de Padres de Familia, que a últimas fechas se había distanciado de la jerarquía y tomado posturas próximas al integrismo. En este contexto, los obispos hablan y lo hacen en forma mesurada, profunda y abierta al diálogo, al mismo tiempo que desautorizan las actitudes negativas[87].

El valor innato de estos documentos, sin embargo, no ha provocado la reacción esperada; se observa con frecuencia un divorcio real entre los

83 *La justicia en Mexico Síntesis del estudio nacional para el Sinodo Mundial de Obispos, 1971,* en «Servir» 34 (1971), p 447-492, cf J GARCÍA G , *Magisterio eclesiástico y política en México,* en «Servir» 78 (1978), p 763-767, E L MAYER, o c , p 358-365

84 *Documentos Colectivos* , p 256-286, véase ahí mismo, p 249-255, la importante nota introductoria de monseñor Hernández Hurtado, donde habla de las vicisitudes en la historia de la redacción del Mensaje y la inclusión de «las modificaciones de un teólogo romano, recibidas a través de la Delegación Apostólica» (p 253), cf E L MAYER, o c , p 374-382, J GARCÍA G , art cit , p 767-768 Sobre la repercusión de la *Humanae vitae* en México, cf Sociedad Teológica Mexicana, Congreso Nacional de Teología, *Hechos de México en la imagen de la prensa* [1969], p 3-26, L LEÑERO OTERO (dir), *Población, Iglesia y Cultura sistemas en conflicto Investigacion sociológica realizada por FERES,* México 1970

85 *Documentos Colectivos* , p 323-369 Véase la nota introductoria (p 313), cf J GARCÍA G , art cit , p 769-775, E L MAYER, o c , p 382-394 J SÁENZ ARRIAGA, *La nueva misa ya no es una Misa Católica,* Morelia 1969, *La nueva Iglesia montiniana,* México 1971, *Sede Vacante Paulo VI no es legítimo Papa,* México 1973, este autor fue excomulgado

86 J GARCÍA G , art cit , p 774

87 *Documentos Colectivos* , p 433-440, J GARCÍA G , art cit , p 775-782

obispos y los demás sectores del pueblo de Dios, que no han podido concretar en su actuar cotidiano muchas de las directrices dadas; además, la historia difícil que tuvieron algunos de estos documentos en su redacción hasta el momento de la publicación, e incluso después de haber sido promulgados, muestra las divergencias ideológicas internas en el episcopado, lo que conduce a cierta ambiguedad, indecisión, declaraciones contradictorias, y, sobre todo, en su aplicación. Nadie mejor que el cardenal Salazar, arzobispo de Guadalajara, para enjuiciar estos aspectos, cuando como presidente de la CEM expresó la siguiente autocrítica: «El episcopado en su conjunto da la impresión de desunión manifestada en diversidad inadecuada de criterios y actitudes prácticas, en falta de solidaridad, en escasa sensibilidad colegial, las desautorizaciones hechas en público, y el poco interés por auxiliar a diócesis necesitadas sería una comprobación. El episcopado o no se compromete en los graves problemas nacionales o lo hace con timidez diluyendo su posición en actitudes ambiguas y palabras evasivas [...]. No ha hecho suya la causa de los oprimidos [...]. Intenta con afán consciente o inconsciente disfrutar de una posición cómoda que lo lleva a disimular cuanto pudiera indisponerlo con las clases pudientes [...]. Carecen [los obispos] [...] de solidez científica [...]. No ha logrado captar el espíritu de la renovación conciliar con sus aspectos medulares. Se han aceptado ciertas reformas, pero queda la impresión de que el estilo de obispos propuesto por el Vaticano II no ha entrado transformando desde adentro, desde el centro del hombre [...]. Que no ha entrado en una etapa de diálogo, que parece tomar una actitud defensiva ante posibles actitudes u opiniones desagradables del presbiterio, y que da escasa participación a los seglares en la asesoría que podrían ofrecer en los campos de su respectiva competencia»[88].

Mientras tanto, el clero mexicano tal vez haya sido, junto con las religiosas, quien más ha sufrido el cambio provocado por el Concilio. Monseñor Luis Mena, de la Comisión Episcopal para el Clero, enviaba el 12-VII-1968 a los obispos una carta acompañada de un documento «fruto de muchas encuestas y de muchos contactos», sobre la crisis sacerdotal en el país. Este escrito señala que la crisis «está en estado latente», pero según vaya penetrando el Concilio «se hará más palpable y aguda»; y presenta los síntomas que iban surgiendo al respecto: descontento por la lentitud episcopal ante la renovación, el juridicismo y el pasivo apego a la Santa Sede y al Código, criterios cerrados en la aplicación de los decretos conciliares, falta de corresponsabilidad, descalificación de sacerdotes de «avanzada» y silencio ante quienes frenan la renovación, falta de opinión pública en la Iglesia, ausencia de canales adecuados entre clero y obispos, etc.[89] Ya en 1971 la crisis era abierta y el tema salía a la calle. No es el celibato, es ante todo el

88 Conferencia Episcopal Mexicana, *Acta de la Asamblea Plenaria Especial del Episcopado,* 5-II-1974, p 10

89 El documento, elaborado por el equipo promotor de la UMAE para el Canónigo F Boulard, irónicamente, pide que la actitud de los prelados «no ha de ser cerrar los ojos y confiar en la Virgen de Guadalupe» En el *Acta num 2* de la Asamblea Plenaria del Episcopado (agosto

sentimiento de muchos que se ven oprimidos por estructuras que juzgan desfasadas, que fuerzan al clero a vivir incomunicado, en soledad, perdido en la enorme geografía del país; la acción pastoral no encuentra perspectivas en sacerdotes por lo general con niveles culturales bajos, faltos de una espiritualidad adaptada a las nuevas circunstancias, sin creatividad en el ministerio, sabiéndose impotentes ante los desafíos de los difíciles y complejos problemas del país[90]. A pesar de la buena voluntad y la heroicidad en muchos casos, el futuro de la Iglesia mexicana, en este renglón, sigue siendo preocupante.

Sin embargo, hay perspectivas alentadoras. Un signo de ello ha sido el interés que ha ido adquiriendo la pastoral entre indígenas, desde 1960, por iniciativa del delegado apostólico, monseñor Luigi Raimondi, que logró interesar a congregaciones religiosas a enviar personal a zonas indígenas y supo captar ayudas económicas de instituciones internacionales[91]; un segundo hito en este movimiento fue el Congreso Indígena en Xicotepec (Hgo), donde se da a los indígenas oportunidad de aportar ellos mismos su contribución (1970)[92]. Signo también de esperanza es el esfuerzo de evangelización llevado en numerosos lugares, partiendo de pequeños grupos de reflexión bíblica y comunidades de base, que van convirtiendo la parroquia en «comunidad de comunidades», suscitando la búsqueda de nuevos ministerios y llamando a laicos, principalmente en los medios rurales, a ejercer servicios pastorales: así los celebradores de la Palabra de Dios[93]. Mientras

de 1968), leemos· «Ruega monseñor Mena que no se alarmen [los obispos] por las sugerencias [ ] Explicó la intención de enviar esto, para que se conozca algo de lo que piensan los sacerdotes y que es mejor que lo propongan y que no que se lo reserven» (p 49)

90. Por ejemplo, *Proposiciones de un grupo de Sacerdotes de la Arquidiocesis de Jalapa para el Sínodo de 1971,* en «Servir» 34 (1971), p 527-534, el cuaderno dedicado al sacerdocio, en «Christus» 422 (1971), p 15-35; A MARTÍN DEL CAMPO, *Incidencia Sociologica en la Espiritualidad Sacerdotal,* Guadalajara 1971

91 Véase antes, nota 62, L CABRERA, obispo de San Luis de Potosí, *Palabras de clausura del Congreso de Apostolado entre indígenas* (26-V-1961), en «Christus» 310 (1961), p 798-801, J GARCÍA G , *Vaticano II y mundo indígena en México,* «Cuadernos para hoy», 24, Secretariado Social Mexicano (sin año) No tenemos datos a mano sobre la generosa ayuda de los católicos alemanes a la Iglesia de México, no sólo en este renglón indigenista, sino en otras obras sociales, seminarios, becas de estudios, catequesis y sacerdotes ancianos

92 *Xicotepec indígenas en polémica sobre la Iglesia,* Mexico 1970, L GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Promoción indigenista,* en «Contacto» 1 (1971), p. 70-82; C L SILLER, *Diez años de Pastoral Indígena en México,* en «Servir» 78 (1978), p 785-798; L GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, *Poblaciones indígenas e iglesias en México,* en «Servir» 47-48 (1973), p 287-312 El Centro Nacional de Pastoral Indigenista ha estado publicando la revista «Estudios Indígenas».

93 R SÁNCHEZ, R. SEGUNDO, R OROZCO, P. GARCÍA y un equipo de religiosas, *Expresión Eclesial Realidad de las pequeñas comunidades cristianas en México,* México 1971, p 11-40, donde se narra la historia concreta de algunas comunidades a partir de 1967, A ZENTENO, *Encuentro con el pueblo y evangelización liberadora Búsqueda y Experiencias de Evangelización en una Colonia Popular* [Santa Cecilia, Guadalajara], Mexico 1974; cf «Comunicación» 1/73 del Arzobispado de Durango (15-I-1973), donde monseñor López Aviña no autoriza las comunidades de base, en DIC 13 (1973) 3/E; en Guadalajara (28-IV al 1-V-1978) se celebró el Primer Encuentro Nacional de Comunidades de Base DIC 30 (1978), p 637-638, donde el cardenal Salazar pronunció una homilía, ibid , p 554-557

esto es observado en zonas mayoritariamente campesinas e indígenas, en las ciudades y poblaciones mayores los índices del aumento del ateísmo van creciendo[94]. La respuesta de la Iglesia es lenta aún, sobre todo, porque la participación del laico en las decisiones eclesiales sigue siendo débil y poco es el esfuerzo que se lleva a cabo para revigorizar los movimientos laicos. De hecho, sucesivamente, la jerarquía ha encontrado dificultades con los diversos movimientos y aquellos organismos que están en manos de seglares: CENCOS, Confederación de Organismos Nacionales, Movimiento Familiar Cristiano, JOC, etc.[95]

La vida consagrada ha vivido, como decíamos antes, momentos particularmente delicados después del Concilio; sin embargo, los intentos y las realizaciones de religiosos y religiosas han sido notables; en realidad, la adaptación a las exigencias de la pastoral, la colaboración en la vida de las diócesis, la atención cada día en mayor número brindada a zonas marginadas, testimonian la buena voluntad de los institutos religiosos, aunque haya dolorosas excepciones[96].

Los agentes pastorales vuelven sus ojos actualmente a las experiencias latinoamericanas y se alejan de los modelos europeos, donde antes se inspiraban; el contacto con Iglesias pobres y orientadas al ministerio de los oprimidos, va renovando el panorama pastoral en México. Queda lejos la tesis de un arzobispo Miranda, cuando decía: «Estado, Iglesia e iniciativa privada forman una trinidad que si continúa trabajando unida, podrá resolver todos los problemas de México»[97]. Una Iglesia concebida desde el vértice de los poderes, triunfalista, es rechazada cada día más; la opción por el pobre no sólo es un talante espiritual, implica una reflexión eclesiológica que, ciertamente con dolor, va emergiendo en México; ésta conduce a la necesaria «desclericalización» de la Iglesia mexicana, a revalorizar al pueblo y donde el pueblo se ha refugiado, como es su propia religiosidad[98].

La visita de Juan Pablo II a México, con motivo de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Puebla (1979), manifestó el hambre de Dios y la esperanza de un cambio social en las masas. El pueblo mexicano vivió intensamente esta *fiesta*: ahí expresó lo que ha sido, cómo es capaz de convertir en celebración pascual la cruz cotidiana, y la espera de un mundo más justo. ¿Cómo responder cristianamente a esta explosiva confesión de esperanza?

94 Cf *Aporte de la Conferencia Episcopal de México a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* mayo de 1978, en *Aportes de las Conferencias Episcopales, Libro auxiliar,* 3 (Bogotá 1978), p 369 (núm 41)

95 E L MAYER, o c , p 196-226

96 En 1958, por iniciativa de monseñor Raimondi, se ponían los antecedentes de la CIRM, que quedaba formalmente constituida en mayo de 1960, la revista «Signo» es su principal órgano de difusión Como ejemplo de la vitalidad de la CIRM, cf XIII Asamblea Nacional 1978, en «Signo» 41 (1978), p. 1-49

97 Siendo Vicario Capitular del Arzobispado de México, el 3 de mayo de 1956, en «Christus» 249 (1956), p 653

98 Cf *Aporte* , p 367 (núm 35), véanse los estudios en torno al fenómeno guadalupano, en «Servir» 62 (1976), p 119-252

Tal es el reto de una comunidad católica que, a lo largo de 80 años, ha cruzado los umbrales de la cruz y de la pobreza, de la profecía y del silencio, del heroísmo y del miedo, del triunfalismo y de la catacumba, de las armas y de la reconciliación; una comunidad que se ha apoyado en los laicos para sobrevivir y que, luego, ha sufrido la raquitización del laicado; una comunidad pobre en sacerdotes pero que ha pecado de clericalismo Ésta es la Iglesia por la que muchos derramaron su sangre y otros han gastado sus años; una Iglesia, en definitiva, por la que vale la pena vivir, amar y sufrir.

Capítulo IX

LA IGLESIA EN CENTROAMÉRICA

A) La realidad política

Por Ana María Bidegain de Urán
Profesora asistente de la Universidad Nacional de Colombia

BIBLIOGRAFÍA: A. BARAHONA - M. SALAZAR VALIENTE, *Breve estudio sobre la historia contemporánea de Nicaragua* en *América Latina. Historia de medio siglo*, ed. Siglo XXI, Bogotá 1981; E. TORRES RIVAS, *Medio Siglo de Historia Política*, en *América Latina*, o.c.; G. MOLINA CHOCANO, *Honduras de la guerra civil al reformismo militar*, en *América Latina*, o.c.; R. SOLER, *Panamá Nación y oligarquía*, en *América Latina*, o.c.; M. SALAZAR VALIENTE, *Crisis, dictadura, lucha (1920-1980)*, en *América Latina*, o.c.; T. HALPERIN DONGHI, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza editorial, Madrid 1968; L. HANKE, *América Central Continente en fermentación*, Aguilar, Madrid 1961; W. KREHM, *Democracia y tiranías en el Caribe*, Parnase, Buenos Aires 1957; E. TORRES RIVAS, *Interpretación del desarrollo social centroamericano*, Ilpes, Santiago de Chile 1968; S. BONDENHEIMER y otros autores, *La inversión extranjera en Centroamérica*, EDUCA, San José 1971; M. TOLEDO MONTEFORTE, *Centroamérica, subdesarrollo y dependencia*, 2 t., Unam, México 1972; E. TORRES RIVAS y otros autores, *Centroamérica Hoy*, Siglo XXI, México 1975.

1. *Importancia geopolítica*

El istmo centroamericano accedió a la vida independiente en 1821 y gracias a la acción del hondureño Francisco de Morazán mantuvo su unidad hasta 1847. Sus medidas anticlericales le granjearon la oposición del clero y de las masas creyentes y de ella hizo uso el guatemalteco Rafael Carrera, quien en marzo de 1844 declaró la autonomía de Guatemala; en seguida los estados centroamericanos Honduras, El Salvador, y Nicaragua, la imitaron.

Hasta 1850 la economía centroamericana se basaba en la producción de alimentos para sus habitantes y en la exportación de colorantes como la grana y el añil, para las industrias europeas.

Sin embargo, lo esencial de la vida centroamericana ha estado determinado por la importancia geopolítica del istmo. Desde 1804 el sabio Humboldt había anunciado la importancia de abrir un canal interoceánico, propuesta que recogió el libertador Bolívar, quien en 1826 planteó la necesidad de establecerlo en el territorio colombiano de Panamá o por el Atrato. Por esa misma época los estadounidenses comenzaron a pensar en realizarlo por

Nicaragua. Las dificultades políticas y económicas de los dos estados americanos impidieron que se adelantara esta obra de envergadura.

Los estadistas norteamericanos, desde la constitución de la república, decidieron expandirse a costa de sus vecinos del sur: México, Centroamérica y Caribe, y nunca perdieron de vista convertir el Caribe en un *Mare Nostrum* como quedó consignado en la llamada Política del Destino Manifiesto. En 1849, cuando se inició el auge capitalista estadounidense, dos de sus grandes negociantes, White y Vanderbilt, pretendieron negociar con Nicaragua la apertura del canal. Pero Inglaterra se opuso en 1850 y las dos potencias, Estados Unidos e Inglaterra, firmaron el tratado Clayton-Bulwer, por el cual ambas naciones se comprometían a renunciar a cualquier derecho exclusivo sobre dicho canal, ya que un canal interoceánico debería ser patrimonio de la humanidad.

Pero, poco tiempo después, aprovechando una disputa entre Costa Rica y Nicaragua, el aventurero estadounidense William Walker invade a Nicaragua con un ejército financiado por el empresario Vanderbilt. Logró apoyos entre políticos conservadores nicaragüenses y entre algunos sectores del clero que, carentes de análisis político, sólo vieron en el invasor el enemigo del grupo liberal en el poder. Sectores de la Iglesia nicaragüense, como sucedió en otras partes de América Latina, se aferraron a los partidos conservadores que, sin hacer los deslindes necesarios, tomaron la bandera de la defensa de la Iglesia. Ésta se vio envuelta en posturas políticas que nada tenían que ver con las exigencias pastorales ni la doctrina evangélica. Walker avanzó sobre la capital distinguiéndose por sus métodos represivos y crueles, y en 1856 se proclamó presidente de Nicaragua, y fue inmediatamente reconocido por el gobierno de los Estados Unidos. Gran Bretaña con alarma alegaba sus pretendidos derechos en la Costa de los Mosquitos (Costa Atlántica de Nicaragua) y no renunciaba a controlar un futuro canal interoceánico que utilizase ríos y lagos de Nicaragua.

Dadas estas circunstancias, el presidente Rafael Carrera, de Guatemala, el general Guardiola de Honduras, y el ejército de Costa Rica avanzaron sobre Nicaragua; el resultado fue que Walker infligió serias derrotas a los ejércitos de los estados centroamericanos e implantó la esclavitud en los territorios que sufrieron su devastadora ocupación. Los centroamericanos volvieron por sus pasos y lo vencieron en forma decisiva de manera que el aventurero abandonó Nicaragua y se acogió a la garantía del capitán Davis de la marina de los Estados Unidos.

2. *Las bases del Estado liberal positivista y dictatorial*

Cuando los intereses imperialistas de tipo comercial y geopolíticos se cernían sobre Centroamérica, se desarrollaba en Estados Unidos y Europa Occidental la segunda revolución industrial que incidió fuertemente en la vida centroamericana.

En primer lugar, los colorantes naturales, base de la economía de exportación centroamericana, perdieron todo interés ante el descubrimiento de los colorantes sintéticos, pero nuevos productos fueron exigidos por el mercado mundial como el café y las frutas tropicales (en especial el banano) que a su turno provocarán una serie de transformaciones en la estructura económica, social y política, y generará a su vez una nueva forma de presencia extranjera.

Con el nombre de revolución liberal se conoce este proceso en la historia centroamericana. Dichas reformas las iniciaron en el caso nicaragüense los gobiernos conservadores (1863-1893) especialmente el de Pedro Joaquín Chamorro (1871-1875), pero fueron consolidadas con la llegada del liberal José Santos Zelaya (1893-1909); en El Salvador y en Costa Rica bajo la égida liberal, entre 1870-1920, y en Guatemala bajo el poder de Justo Rufino Barrios (1873-1885) y Manuel Estrada Cabrera (1898-1920).

Las piezas maestras de estas reformas fueron la oferta abundante de tierras y la formación coercitiva de un mercado de trabajo en que la mano de obra indígena, mestiza y mulata resultaba abundante, obediente y barata.

Las medidas podemos enumerarlas así:

1) Privatización de las tierras comunales ubicadas en la zona de expansión cafetera, minera y frutera, que trajo como consecuencia la desintegración, por la vía del despojo de las comunidades indígenas, de los ejidos situados en las mencionadas zonas y la eliminación de las tierras de manos muertas en poder de la Iglesia; todos estos terrenos pasaron a manos privadas muy acaudaladas.

2) Estímulos a la producción agrícola de exportación, en especial la cafetalera y frutera, mediante la difusión de semillas y almácigos, instrucciones para mejorar la producción, premios a los mejores productores, etc., y sobre todo, otorgamiento de tierras gratuitas a los cultivadores del grano y grandes esfuerzos para traer inmigrantes que se dedicaran a la producción cafetalera y para apoyar la entrada de tecnología y capital extranjero para la producción minera y frutera.

3) Medidas tendentes a crear una infraestructura mínima, construcción de caminos, vías férreas, telégrafo, etc., que hiciera factible la economía de exportación.

4) Instauración de un sistema crediticio que se concretó con la creación de los primeros bancos en Centroamérica, controlados todos ellos por capitalistas extranjeros.

El incipiente capitalismo agrario centroamericano impulsó así una dinámica económico-social que llevó a la disolución de las formas comunitarias precapitalistas de explotación de la tierra y generó un nuevo grupo social llamado a constituirse en clase dominante. La revolución económica de la región se vio determinada por el funcionamiento de una economía de exportación primaria no controlada nacionalmente y sujeta al ritmo impuesto por las condiciones decisivas del mercado internacional. La economía de enclave, como por ejemplo la bananera, no ejerció el papel de centro dinámico y multiplicador sobre los otros sectores de la actividad interna, por el

contrario, actuó como depresor del mercado local centroamericano no integrado al conjunto de la economía.

La penetración norteamericana y la reafirmación de la inglesa y la alemana, no se inauguran con la explotación agrícola precisamente sino con la inversión de capital y tecnología para la construcción de obras públicas, ferrocarriles, puertos, telégrafos, etc., permitida por la obsesión modernizadora de los estadistas de aquella época.

Las transformaciones económicas sociales fueron evidentemente acompañadas por las jurídico-políticas que van a permitir el nacimiento del Estado de corte capitalista moderno, laico y liberal. En ello desempeñaron un papel decisivo dirigentes profundamente marcados por el gusto por el extranjero, de sabor oligárquico y obnubilados por el espejismo del progreso de cuño positivista. La inexistencia de una verdadera burguesía nacional y las medidas de corte económico que avasallaban las clases populares, permitió y en parte exigió el afianzamiento de regímenes de tipo autoritario y dictatorial, sostenidos por el poder extranjero, ya que regímenes autoritarios aseguraban el orden interno y la paz social, que era lo que los grupos extranjeros necesitaban para incrementar sus jugosas ganancias.

Así, dictaduras como las de Manuel Estrada Cabrera, en Guatemala, son un ejemplo de la estrecha relación entre dictadura, positivismo y modernización capitalista extranjerizante.

3. *La política del gran garrote en América Central*

Pero los intereses extranjeros eran más importantes desde el punto de vista geopolítico que desde el punto de vista comercial. Por eso, lo geopolítico motivó la presencia, la intervención y la ocupación militar por parte de los Estados Unidos en varios países de la región. En el istmo el problema continuó siendo la necesidad para el capitalismo estadounidense de obtener una vía de comunicación entre el Atlántico y el Pacífico. Ésta fue la causa de la acción directa del gobierno de Estados Unidos para provocar la separación de Panamá de la república de Colombia, a la cual pertenecía, y la creación de un Estado artificial en 1903 que permitiría a Estados Unidos fijar las condiciones para abrir el canal interoceánico.

Pero Nicaragua constituye el primer caso en que la intervención de los marines se transforma en ocupación militar. Las causas son de orden financiero y sobre todo de estrategia política, dada la posición geográfica de Nicaragua. Limita con Honduras y El Salvador al norte y Costa Rica al sur; su ubicación está valorizada por la posición curva del territorio nicaragüense, que le permite un dominio sobre todo el istmo incluyendo Panamá. Hay que recordar que el territorio nicaragüense, gracias al río San Juan y al gran lago central, podía y puede constituirse en la alternativa para una eventual segunda ruta oceánica transístmica.

Una vez obtenido el control sobre el canal de Panamá, Estados Unidos, para preservar su monopolio, necesitó el derecho de privilegio único para la

construcción de un posible canal sobre la ruta alternativa de Nicaragua. El entonces presidente de Nicaragua, Santos Zelaya (1893-1909) no sólo se negó a conceder esto sino que hizo gestiones en Japón y Alemania para construir un canal que quedara bajo tutela nicaragüense. Al mismo tiempo desplegó un gran esfuerzo para establecer la hegemonía nicaragüense sobre América Central y lograr la reunión de los estados anteriormente unidos en una sola entidad política. En 1905 logró hacer firmar a sus vecinos el tratado de Amapala, que restaura la unión centroamericana con el nombre de República Mayor de Centro América. Ésta no duró sino tres años, pues la actitud nacionalista del presidente determinó que el gobierno de Estados Unidos decidiera derribarlo del poder.

Realizó un primer intento financiando la subversión de la fracción terrateniente, aglutinada alrededor del Partido Conservador; al fracasar este método, se decidió por la ocupación militar directa del país. Zelaya fue derrocado en 1909 y con su derrocamiento se inició la era de la ocupación militar de Nicaragua por parte de Estados Unidos, que se prolongó intermitentemente hasta 1933.

Entre 1909 y 1933 la dominación estadounidense tomó el carácter de dominación colonial puesto que el gobierno estadounidense imponía el alto personal de los aparatos del poder político en Nicaragua, Panamá y en otros países del área, y las sociedades estaban directamente controladas por el poder extranjero gracias a la presencia militar directa.

La ocupación militar desplazó del poder político a la fracción oligárquica tradicional y a los sectores de capas medias e impuso a una fracción conservadora que pretendía defender las tradiciones de origen colonial y que se mantuvo con las características de clan cerrado y nepótico.

Desde entonces toda la política nacionalista de Santos Zelaya se derrumbó y se firmó el tratado Chamorro Bryan, en base al cual Nicaragua concedía a Estados Unidos, con carácter perpetuo, los derechos exclusivos para la construcción de un canal interoceánico en su territorio. Económicamente se afirmó una radical dependencia de los Estados Unidos.

En Nicaragua, la ocupación militar estadounidense se vio enfrentada a la oposición de carácter popular, a la que se sumó la de la clase cafetalera al ser separada totalmente del poder por la fracción conservadora, especialmente desde 1925. El grupo del partido liberal intentó controlar y encauzar la rebelión popular enarbolando la bandera de la defensa de la constitucionalidad. Este grupo, comandado por José M. Moncada, pactó con el imperialismo en 1927, confirmándose el *status* colonial de Nicaragua puesto que el pacto estipulaba, entre otras cosas, la continuación de la permanencia del ejército de ocupación yanqui hasta que éste organizara en el país una Guardia Nacional.

Todos los generales constitucionalistas exceptuado uno, Augusto César Sandino, aceptaron en 1928 la imposición de Moncada como presidente. Augusto César Sandino por su parte inicia el alzamiento guerrillero en contra de la intervención extranjera, es decir, la ocupación del territorio nacional por parte del ejército norteamericano y la imposición directa del

personal político. La lucha de Sandino se mantuvo hasta la retirada de los marines en 1933, cuando el ejército norteamericano había preparado ya un instrumento que no exigía más la presencia militar estadounidense para garantizar el dominio de la sociedad nicaragüense: la Guardia Nacional. En ese momento, Sandino acepta la tregua del entonces presidente J.B. Sacasa, e inicia con éste y con el nuevo director de la Guardia Nacional, Anastasio Somoza García, conversaciones para la pacificación del país. Pero en 1934 el propio Somoza traiciona y da muerte a Sandino, aniquilando temporalmente su movimiento.

La lucha sandinista junto con el proceso de la revolución mexicana y rusa y las intervenciones militares de Estados Unidos en Panamá en 1918, 1921 y 1925 tienen repercusión en toda Centroamérica, especialmente en los países como El Salvador y Honduras donde comenzaban a organizarse los primeros grupos obreros, que reunían sectores proletarios y semiproletarios agrícolas y campesinos pobres y que darán origen a los primeros partidos de corte socialista y comunista en Centroamérica. Por esa época también surgen partidos como el Partido Laborista de El Salvador, que imita al inglés, que buscarán aglutinar los sectores vinculados a la producción y comercialización cafetalera y frutera y partidos de corte populista como el de Belisario Porras en Panamá.

4. *La crisis económica y el afianzamiento de las dictaduras*

La crisis económica mundial de 1929 es el punto de partida de un largo período de estancamiento económico-social, que sólo comenzará a superarse después de la segunda guerra mundial. Por ejemplo, en el caso de El Salvador, en el segundo semestre de 1929 los precios del café bajaron un 45 %; teniendo en cuenta que la exportación del café equivalía al 85 % del total de las exportaciones, podemos comprender la magnitud de los conflictos sociales que se desataron.

En Nicaragua la reducción de los ingresos que derivaba de los bajos precios del café, debilitó la actividad comercial y de servicios y redujo los ingresos del Estado hasta en un 50 %. En Honduras la exportación fundamental del banano decreció en un 28 %, tornándose más dura aún hacia el final de la década de 1930. La crisis repercutió obviamente en los sectores campesinos asalariados, vinculados a esta producción, pero también en el conjunto de la sociedad ya que la baja productividad impidió el mantenimiento de todo tipo de importaciones, volviéndose, en algunos casos, a formas de economía de subsistencia. Sin embargo, los grupos dominantes locales en Centroamérica no propiciaron, como se dio en algunos otros países latinoamericanos, un modelo alternativo de crecimiento hacia adentro basado en cierto proceso de industrialización, sino que apoyaron la economía de enclave y reforzaron las condiciones de su funcionamiento, buscando salvar el patrón tradicional de organización económica dependiente, que era el que les permitía perpetuarse en el poder. La crisis económica, entonces, propició más bien el mantenimiento o el ascenso de gobiernos dictatoriales en el área, resultado también de la política exterior norteamericana, como lo dejaba entrever el artífice de la intervención militar en Nicaragua Stimson, que decía: «Hasta hoy Centroamérica ha comprendido que ningún régimen que no tenga nuestro reconocimiento puede mantenerse en el poder», y más adelante agregaba: «Aquellos que no reconozcamos, caerán.»

De esta manera, Jorge Ubico toma el poder de Guatemala y se mantiene durante 14 años. Luego de la movilización campesina de 1932 se afirma en El Salvador la dictadura de Maximiliano Hernández Martínez; en Nicaragua, Anastasio Somoza García, el director de la Guardia Nacional, tomó el poder en 1937 dando origen a una dinastía de dictadores que se perpetuó hasta 1979. En Honduras, una vez consolidada la industria bananera al fusionarse la Cuyamel Fruit Company y la United Fruit Company, era inevitable una tendencia hacia la dictadura dada la inestabilidad social motivada por la crisis económica. La UFCO (United Fruit Company) necesitaba un gobierno fuerte y nadie más indicado para presidirlo que el caudillo conservador Tiburcio Carías Andino, quien logró ser electo y tomar posesión en 1933 iniciando un régimen que duró dieciséis años. En Costa Rica, si bien la crisis fue aguda, no afectó tanto como a otras naciones productoras de café, porque los precios obtenidos en el mercado londinense superaron en esa época con diez puntos los cafés mejor pagados del mundo, lo que atenuó la crisis social y política y la oligarquía tradicional mantuvo el régimen constitucional. Sin embargo, es de señalarse que el paternalismo oligárquico se tornó cada vez más represivo especialmente bajo la administración del presidente León Cortés (1936-1940). En Panamá, la presencia norteamericana en asuntos internos se siguió manifestando abiertamente en todo el período.

La expansión del totalitarismo europeo con Stalin, Mussolini, Hitler se ofreció a estos regímenes como un modelo propicio, que no excluía el apoyo militar, moral y financiero del buen vecino, el presidente F.D. Roosevelt, cuyo gobierno abarcó casi cuatro períodos entre 1932-1944.

5. *Consecuencias de la guerra fría en América Central*

Al derrocamiento del Eje en Europa debería seguir la derrota de los dictadores del área; así fueron cayendo los gobiernos de fuerza y reapareciendo las organizaciones sindicales urbanas y rurales. Se derrumbaron las dictaduras de Martínez en El Salvador, Carías en Honduras y Ubico en Guatemala.

El proceso guatemalteco iniciado con la elección de Juan José Arévalo en 1945 será el de mayor trascendencia en el área. El gobierno de Arévalo y luego el del coronel Jacobo Arbenz no significaron un cambio a fondo de la estructura económica y política pero sí la ampliación de las bases sociales del poder, con el arribo de las clases medias a la estructura administrativa

del gobierno y la participación política mediante el sufragio universal de sectores antes marginados totalmente de la vida política, como la mujer y los analfabetos. En las regiones indígenas esto significó el ascenso a puestos de alcaldía de indígenas que comenzaron a recortar el poder terrateniente tradicional. La legislación laboral permitió el surgimiento de organizaciones gremiales que tuvieron trascendencia política en las ciudades a través de la Confederación General de Trabajadores y en el campo con la Confederación Nacional Campesina. La educación pública fue promovida por Arévalo como principal instrumento de gobierno.

Las medidas tomadas por Arévalo se profundizaron con Jacobo Arbenz y la reforma agraria, aunque sólo afectó las tierras improductivas y pagó indemnización, fue considerada «comunista» por la oligarquía tradicional y por los Estados Unidos. Golpeaba duramente a la United Fruit Co., que sólo cultivaba el 8 por ciento de sus tierras. A principios de 1954, un ejército mercenario entrenado y pertrechado por tropas norteamericanas, desde territorio hondureño invadió Guatemala. El coronel Castillo Armas, guatemalteco, formado en la academia militar de Kansas, comandaba el ejército que se abatió sobre su propio país. La invasión fue respaldada por aviones norteamericanos y contaba con el apoyo de la X Conferencia de la OEA reunidas en Caracas, que había aprobado la invasión dentro del marco de la «guerra fría». Años más tarde, ante el Senado norteamericano, el embajador en esa época en Honduras, reveló que la operación de Guatemala en 1954 había sido organizada por él mismo y los embajadores estadounidenses ante Guatemala, Costa Rica y Nicaragua, y que en ella había estado presente el Servicio de Inteligencia de Estados Unidos. Allen Dulles, director de la CIA, había ocupado tiempo atrás puesto directivo en la compañía frutera.

La falta de análisis social y la mala información una vez más llevaron a que sectores importantes de la Iglesia católica prestaran demasiada credibilidad a la eficaz campaña anticomunista y se hicieran eco de toda la propaganda de la ultraderecha y de la CIA.

La caída de Arbenz marcó y llenó con la más terrible violencia al pueblo guatemalteco en 1968. El sacerdote católico estadounidense Thomas Melville informaba en el «Nacional Catholic Report» que los grupos terroristas de derecha apoyados por el ejército habían dado muerte a miles de intelectuales, obreros, campesinos e indígenas.

El gobierno de Castillo Armas emprendió en el terreno económico una cuidadosa operación para desarmar la estrategia nacionalista. El capital extranjero retornó para dominar sin ningún tipo de trabas la industria nacional. La inversión norteamericana se duplicó entre 1954 y 1963, facilitada por la orientación que desde 1960 tomó el proceso de integración económica centroamericana.

6. *La integración regional y la política internacional de Estados Unidos*

Uno de los primeros proyectos de las Naciones Unidas fue la creación, en 1947, del Consejo Económico Latinoamericano (CEPAL) contra la opinión de los Estados Unidos. Este consejo elaboró un proyecto de integración como un conjunto de mecanismos y políticas capaces de modernizar las economías centroamericanas, impulsando el desarrollo hacia adentro en el marco del desarrollo capitalista en la década del 50; el proyecto encontró eco entre las clases dirigentes y gobiernos centroamericanos. En octubre de 1951 se acordó fundar la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA). Entre 1951 y 1957 se suscribieron varios convenios bilaterales a fin de liberar el comercio y ampliar el mercado entre los diferentes países y este primer paso culminó con el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica y el convenio sobre el régimen de industrias centroamericanas de integración, en junio de 1958. En 1959 se firmó el convenio centroamericano sobre equiparación de gravámenes a la importación.

Luego del derrocamiento de Arbenz y producida la revolución cubana, el gobierno de los Estados Unidos consideró a Centroamérica como un área peligrosa y se decidió a buscar la manera de desplazar la dirección de la CEPAL del proyecto de integración centroamericano. Estados Unidos logró que El Salvador, Honduras y Guatemala firmaran un Acuerdo Tripartito de Asociación Económica que violó los tratados multilaterales de 1958, especialmente el acuerdo de industrias de integración que es el que más molestaba a los intereses monopolistas y en diciembre de 1960 se firmó un Tratado General de Integración Económica en que la AID desempeñó papel destacado y que significó la subordinación total del proyecto integracionista a los intereses económicos norteamericanos.

El proceso integracionista benefició en especial a los países que ya tenían una incipiente industria, Costa Rica, El Salvador y Guatemala al inicio de la década del 60. La liberación del comercio interregional y el cúmulo de medidas proteccionistas impulsó el crecimiento de los países más avanzados en detrimento de los más atrasados y eso se evidenció en el conflicto bélico de 1969 entre El Salvador y Honduras.

La sustitución de importaciones se redujo a la importación de bienes de capital y piezas producidas en los Estados Unidos para ser ensambladas en América Central, la importación de mercancías fue sustituida por las piezas que se arman ahora en América Central.

El proceso se apoyó fundamentalmente en inversiones norteamericanas, que aprovechan las condiciones especiales del tratado como exención de impuestos, exagerados incentivos, etc. El capital extranjero se asoció a los nacionales pero convirtiéndoles en socios menores. Las empresas transnacionales encuentran en los grupos empresariales nativos sus fieles servidores, que se constituyen en apoderados del capital extranjero. Lo más peligroso para el sistema imperante y que tuvo las hondas repercusiones sociales y políticas que hoy vivimos, es que ese proceso integracionista no contempló reformas de estructura ni distribución justa del ingreso. En el

nuevo proyecto, elaborado en 1960 por los técnicos norteamericanos, la voz de las clases trabajadoras no estuvo presente y aun los Estados fueron desplazados de la dirección del MMCA que la asumen los intereses privados, nativos y monopolistas. La integración se convirtió así en un negocio privado que dejaría una secuela de problemas sociales y políticos que perduran hasta el día de hoy.

La oprobiosa estructura económica provocó serios conflictos sociales que son insuflados por la revolución cubana. La organización de movimientos sociales y políticos de corte nacionalista y socialista como contrapartida a la elaboración por parte de los Estados Unidos de mecanismos represivos, llamados a impedir por la fuerza brotes revolucionarios. En 1961 se iniciaron los preparativos para la creación del Consejo de Defensa Centroamericano (CONDECA), fundado formalmente en 1964. CONDECA es el instrumento mediante el cual los ejércitos centroamericanos se subordinan a las políticas y orientaciones del Pentágono. La seguridad nacional de Estados Unidos pasó a ser en realidad la razón de ser y de actuar de los ejércitos centroamericanos. El control político-militar del área, con matices coloniales, se afianzó más, tal como lo demostraron hechos posteriores que, aun hoy, vemos padecer con horror a los hermanos de algunos países centroamericanos.

B) El catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir

Por Eduardo Cárdenas Guerrero, S.I.
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

BIBLIOGRAFÍA: *Acta et Documenta Concilio Oecumenico apparando (Series prima antepraeparatoria),* vol. II, parte VI, Vaticano 1960; V. Alba, *Esquema histórico del Comunismo en Iberoamérica,* México ^{3}1954; id., *Historia del movimiento obrero en América Latina,* México 1964; R.N. Adams, *América Central y México* en *Enciclopedia internacional de ciencias sociales* (dir. por D. Sillos), vol. V, Nueva York 1968, 555-565; I. Alonso - G. Garrido, *La Iglesia en América Central y el Caribe,* Bogotá 1962; J. Álvarez Mejía, *La Iglesia en Guatemala,* en LA (1950) 8-12; anónimo, *La crisis del centroamericanismo,* en ECA (1969) 417-421; J.E. Arellano, *Breve historia de la Iglesia en Nicaragua* (1523-1979), Managua 1980; V. Arrieta Gallegos, *La revolución comunista de El Salvador y la Iglesia, 1927-1932,* en ECA (1948) 669-684; J.M. Bollegui, *Protestantismo en Guatemala,* en ECA (1957) 133-140; J. Brufau García, *La formación sacerdotal en Honduras desde el descubrimiento hasta 1909,* en ECA (1960) 403-410; id., *El seminario de San Vicente en Tegucigalpa, 1909-1933,* en ECA (1960) 476-483; id., *El seminario de San José de Tegucigalpa, 1933-1959,* en ECA (1960) 528-536; id., *El máximo problema de la Iglesia hondureña: las vocaciones,* en ECA (1960) 604-607: E. Cáceres Tinoco, *Historia de América Central,* Guatemala 1946: E. Cárdenas, *La Iglesia Latinoamericana en la hora del CELAM* (colab. CELAM, *Elementos para su historia*), Bogotá 1980, 27-73; G. Cassano, *Il cardinale Giovanni Cagliero (1838-1926),* 2 t., Turín 1935; E. Ceria, *Annali della Società salesiana,* vol. III, Turín 1946, 793-810; J. Corredor Latorre, *L'Église romaine dans l'Amérique latine,* París 1910; P.J. Chamorro, *Historia de la Federación de la América Central, 1823-1840,* Madrid 1959; P. Damboriena, *El protestantismo en América Latina,* 2 t., Friburgo - Bogotá 1962 y 1963; V.M. Díaz, *Barrios ante la posteridad,* Guatemala 1935; Episcopado de Centroamérica y Panamá, *Primera Carta pastoral colectiva,* 27 de mayo de 1956, en Eccl (1956) 683-688; E. Escobar, *Biografía del general don Pedro Joaquín Chamorro,* Nicaragua 1936; A. Estrada Monroy, *Datos para la historia de la Iglesia en Guatemala,* t. III, Guatemala 1949; M.A. García, *Diccionario histórico-enciclopédico de la República de El Salvador. El doctor José Matías Delgado. Homenaje en el primer centenario de su muerte, 1832-1932,* 2 t., San Salvador 1939; J. García Bauer, *Resurgir del catolicismo en Guatemala,* en ECA (1962) 349-355; S. García Iparraguirre, *La historia de la cuestión religiosa en las constituciones políticas de Nicaragua durante los años de 1910 a 1915 en los informes de monseñor Juan Cagliero* (pro manuscr. Noticias empleadas con permiso del autor), Roma 1981; A. García Diego, *Compendio de historia de Centroamérica,* Granada (Nicaragua) 1934; J. González Campo, *El general Jorge Ubico, un dictador progresista,* en ECA (1964) 17-27; id., *El Presidente de Guatemala, Manuel Estrada Cabrera,* en ECA (1964) 333-340; id., *La caída del Presidente Estrada Cabrera,* en ECA (1965) 52-58; L.F. Guardia, *Historia de Costa Rica,* San José 1938; Instituto Geográfico Nacional, *Nuestra patria, la República de Honduras,* Tegucigalpa 1969; L. Izaga, *La Doctrina Monroe,* en «Razón y Fe» 1 (Madrid 1929) 193-206 y 417-429; D. James, *Tácticas rojas en las Américas. Preludio Guatemalteco,* México 1955; S. Jonas - D. Tobis, *Guatemala, una historia inmediata,* México 1974; Ch.D.(Jr.) Kepner - J.H. Soothil, *El imperialismo del banano. Las Compañías bananeras contra la soberanía de las naciones del Caribe,* México 1949; S. Malaina, *Historia de la erección de la diócesis de San Salvador,* San Salvador 1944; De Marchi, *Le Nunziature apostoliche dal 1800 al 1956,* Roma 1957; G. Martina, *La Chiesa nell'età dell'Assolutismo, del Liberalismo, del Totalitarismo,* t. III, *La Chiesa nell'età del Liberalismo,* Brescia ^{3}1978; A. Marure, *Bosquejo histórico de las revoluciones de Centroamérica,* Guatemala 1877; B. Mazzarella, *Celebradores de la Palabra. Experiencia pastoral en la diócesis de Comayagua, Honduras,* en «Medellín» (Medellín 1976) 90-93; J.L. Mecham, *Church and State in Latin America,* Chapel Hill ^{2}1966; Th. y M. Melville, *Tierra y poder en Guatemala* (s.l.) 1975; A. Mercati, *Raccolta di Concordati su materia ecclesiastica tra la Santa Sede e l'autorità civile,* vol. I, Roma 1919; F. Merk, *Monroe y el expansionismo norteamericano,* Buenos Aires 1968; A. de Mestas, *El Salvador, país de lagos y volcanes,* Madrid 1950; R. Millet, *Anastasio Somoza García, fundador de la dinastía Somoza en Nicaragua,* en ECA (1975) 725-731; E. Molina Meyda, *¿Qué pasó en Guatemala?,* en LA (1954) 459-461; Monge Alfaro, *Historia de Costa Rica,* San José 1966; F. Montero Barrantes, *Elementos para una historia de Costa Rica,* San José 1896; R. Pattee, *El Catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951 (obra en colaboración con un historiador por cada país); R. Pérez, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica,* 3 t., Valladolid 1890-1898; M. Picado, *La Iglesia en Costa Rica 1914-1919,* en *Historia de la Iglesia* (Fliche-Martin), t. XXVI/2, Valencia 1981, 509-515; I. Pinedo, *Religiosidad popular. Su problemática y su anécdota,* Bilbao 1977; B. Plantier, *Estudio sobre Guatemala* en LA (marzo 1959), paginación dispersa; PMV, *Los países de América Central* [...], núm. 46, Bruselas 1973; W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika,* Lovaina 1965; M. Rodríguez Hernández, *América Central, El Nuevo Liberalismo, 1871-1941,* México 1967; Rodríguez Leyton, *Morazán,* Tegucigalpa 1953; G. Rojas y Arrieta, *History of the Bishops of Panamá,* Panamá 1929; E. Ruiz García, *América Latina hoy,* 2 t., Madrid 1971; E. Ryan, *The Church in the South American Repu-*

blics, Westminster (Maryland) 1943; M. SALAZAR VALIENTE - D.A. LUNA - J. ARIAS GÓMEZ, *El proceso político centroamericano;* refutación de J. GONZÁLEZ CAMPO en ECA (1965) 10-25; C. SALCEDO, *Biografía del Illmo. Señor Luis Javier Muñoz y Capurón, arzobispo de Guatemala,* Medellín 1943; V. SANABRIA, *Anselmo Llorente y La Puente, primer obispo de Costa Rica,* San José 1933; id., *Bernardo Augusto Thiel, segundo obispo de Costa Rica,* San José 1941; id., *Primera vacante de la diócesis de San José de Costa Rica,* San José 1935; J. SCHLESINGER, *Revolución comunista. Guatemala en peligro,* Guatemala 1946; M. SICKER, *Oración fúnebre del Excmo. monseñor Antonio Adolfo Pérez y Aguilar,* San Salvador 1926; E.J. SIMAN, *La Iglesia católica en El Salvador,* en ECA (1948) 5-13; J. TERÁN DUTARI, *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* Quito 1980; V. TERMOZ, *Amérique Latine,* en *Dictionnaire de Théologie catholique* I, París 1903, col. 1081-1107; varios autores, *Survey, La Iglesia en Centroamérica. Survey de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica;* S. VILANOVA, *Apuntamientos de historia patria eclesiástica,* San Salvador 1911.

Revistas: «Estudios Centroamericanos» (ECA), San Salvador 1946ss; «Ecclesia» (Eccl), órgano de la Dirección de la Acción Católica Española, Madrid 1940ss; «Latinoamérica» (LA), Revista mensual de cultura y orientación, México 1949 - La Habana 1958 (cerróse en abril de 1959); «Pro Mundi Vita» (PMV), en este capítulo, citamos siempre el núm. 46, Centrum Informationis, Centro Internacional de Investigación y de Información, Bruselas 1965.

I. INTRODUCCIÓN

El estudio que ofrecemos llega hasta 1970. Por tanto no se consideran aquí los acontecimientos posteriores a ese año[1].

1. *La geografía*

La América nórdica se parece a un yunque. La América del Sur, a un corazón. Los dos subcontinentes están unidos por un estrecho puente: el istmo centroamericano que comprende seis países, incluyendo a Panamá, es la explosiva América Central. Los cálculos geográficos le asignan entre 500 000 y 600 000 kilómetros cuadrados. En 1970, la apreciación del «Anuario de las Naciones Unidas» presentaba la extensión de cada país en esta forma, de norte a sur.

Guatemala :	108 889 km^2
El Salvador:	21 393 "
Honduras :	112 088 "
Nicaragua :	130 000 "
Costa Rica :	50 700 "
Panamá :	75 650 "

1. Los dos colaboradores de este capítulo han trabajado en lugares muy distantes. Es posible que haya lugar a repeticiones o, dado el caso, a algunas incoherencias estadísticas.

En su parte más ancha, al NE, incluida la península mexicana de Yucatán, la amplitud del istmo se acerca a 900 km; la parte más angosta, al SE, en Panamá, la anchura del istmo no alcanza a 60 km entre los dos océanos. La orientación está comprendida entre los 7 y 11 grados de latitud norte.

El istmo centroamericano está caracterizado por una doble estructura orográfica: entre la frontera con México y la depresión de los dos grandes lagos de Nicaragua, las montañas se extienden de occidente a oriente. Desde Costa Rica hacia Panamá, se dirigen de NO a SE. Las montañas no se elevan con la audacia de los Andes suramericanos: en Guatemala, el Tajamulco alcanza los 4200 metros, y en Costa Rica, el Chirripó Grande llega a 3820. La región constituye uno de los grandes ejes volcánicos del mundo, por cierto, de imponente belleza.

El sistema hidrográfico no es de particular importancia. El río Usmacinta, que hace de límite parcial entre Guatemala y México, tiene 1120 km de longitud, y el Coco, entre Honduras y Nicaragua, 725. Los lagos contribuyen a embellecer y fertilizar el enorme conjunto: el Izábal de Guatemala tiene casi 600 km^2, y el Atitlán, 126. El lago Yojoa, en Honduras, mide 170 km^2, pero es en Nicaragua donde los lagos adquieren una vasta superficie y profundidad. El de Managua tiene 1130 km^2, y el de Nicaragua, 7125.

Tal sistema geográfico produce un mosaico de climas y de vegetaciones. Más de la mitad de la región es «tierra caliente», con la exuberancia del trópico. Los volcanes han fertilizado extensas zonas, aunque la naturaleza sísmica de Centroamérica representa una perpetua pesadilla para la población. Por esta razón se desistió, hace ya muchos decenios, de la construcción de un canal interoceánico que aprovechara el lago de Nicaragua y el río San Juan.

Hacia 1960 se estimaba que la tierra aprovechable para el cultivo era del 33 % en Guatemala, del 75 % en El Salvador, del 50 % en Costa Rica, y del 25 % en Nicaragua, en Honduras y en Panamá.

2. *El pueblo*

A mitad del siglo XX, el ritmo de crecimiento demográfico de la región no tenía parangón en el mundo, lo que se complicaba con la desproporción de tierra laborable. En 1960, sin embargo, empezaba a preverse un «descenso y cambio espectacular».

Alejandro Humboldt estimaba que la población centroamericana en la época de la independencia (1811) era de 1 600 000 habitantes, de los que la mitad vivían en el territorio de Guatemala. A continuación ofrecemos dos cuadros demográficos correspondientes a 1894, según la *Geografía* de Justus Perthes, y a 1970, de acuerdo con el «Anuario de las Naciones Unidas»:

	1894	1970
Guatemala	1 510 000	5 189 000
El Salvador	780 000	3 534 000
Nicaragua	312 000	1 984 000
Honduras	381 000	2 582 000
Costa Rica	262 000	1 391 000
Panamá		1 464 000
	3 245 000	16 144 000

En todos estos países, la población se ha triplicado, y en Nicaragua y en El Salvador se ha mutiplicado por 3,7 y 3,8 respectivamente.

No es fácil establecer con precisión la distribución étnica, porque los demógrafos de cada país o del conjunto, trabajan con criterios distintos[2]. En general puede decirse que los blancos y negros constituyen dos minorías, y los indígenas y mestizos, dos mayorías. Se afirma la existencia entre un 60 y 80 % de indios en Guatemala, se habla de un 45 y aun 75 % de blancos en Costa Rica, y de un 32 % de negros en Panamá. Los etnólogos hablan de «comunidades indias», porque se trata de unos seis grupos diversos con 200 diversificaciones dialectales. Un 86 % de la población indígena entiende o habla el castellano, excepto en Guatemala.

La circunstancia indígena y mestiza, así como en casi todos los países de la América Latina, parece pesar fatalmente en la característica rural y analfabeta de la población. Viendo más de cerca cada nación con datos de 1960, obtenemos los siguientes resultados:

En Guatemala, el 68 % de la población era rural y el 72 %, analfabeta. En la masa indígena, el analfabetismo llegaba al 90 %.

En 1840, El Salvador podía tener una población de 300 000 habitantes, argumento que se alegaba ante la Santa Sede para apresurar la creación de la diócesis. En 1900, más de un millón; en 1960, 2 400 000. La población rural entre 1940 y 1960 se conservaba en el 63 %; un 75 % del total era mestizo, un 20 % indio, y un 5 % blanco. Algo más de la mitad de los habitantes eran analfabetos, y debido a la pésima distribución de la tierra y a la densidad de población de 165 habitantes por kilómetro cuadrado, se ha verificado un éxodo doloroso hacia Guatemala y sobre todo hacia Honduras.

En Honduras la proporción étnica se descomponía en un 45 % de indios, un 45 % de mestizos y el restante 10 % de blancos. Otras estadísticas hablan simplemente de un 90 % de mestizos. El 77 % pertenecía al ámbito rural y el analfabetismo alcanzaba al 67 % de la población.

Nicaragua es el país de mayor extensión en Centroamérica. Hacia 1960, el mestizaje ascendía al 75 % de la población; se contaba un 15 % de blancos y un 10 % de indios y negros. La proporción de tierra utilizada aparecía muy reducida y el número de analfabetos podía llegar casi a un 40 %.

2. Seguimos en este parágrafo la monografía de PMV.

Costa Rica representa una peculiar situación. Existe un fuerte enclave de población blanca que unos calculan en casi la mitad de la población y otros llegan a estimar en 77 %. Los mestizos serían, según los criterios, el 47 % ó 16 %. La población indígena y negra aparece casi insignificante. Continúa siendo la nación de menor índice de analfabetismo: un 15 % de los habitantes. Lo que no deja de ser significativo si se atiende al crecimiento de la población. En 1823, en efecto, los habitantes eran 50 000, a fines del siglo pasado llegaban a 250 000 y en 1959 a 1 150 000. En un siglo largo se había multiplicado 22 veces.

Panamá se separó de Colombia en 1903 y ha sentido el fuerte influjo de los Estados Unidos por la construcción del Canal y su vigilante presencia en la zona. Influjo concerniente al sentido de los valores tradicionales, pero sin mayores ventajas en la elevación económica y cultural de la masa. A mitad del siglo xx el 12 % de la población era blanca, el 64 % mestiza, 9,5 % india y 13 % negra. Otras estadísticas hacen subir esta última a 32 %. Se calculaba entonces, que el 64 % pertenecía al mundo rural y que los analfabetos formaban casi un 30 % de la población.

Fenómeno común a todos los países centroamericanos, extensivo a la América Latina, es la base amplísima en la pirámide de edades. En el decenio de 1960 casi la mitad de la población tenía menos de 15 años. Se explica, de esta suerte, la preocupación de la Iglesia manifestada en la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla 1979) sobre la «opción preferencial por los jóvenes».

3. «*Las fronteras malditas*»

Durante la dominación española, la América Central constituía una unidad política con su centro de gobierno en Guatemala, y con las provincias de Guatemala, El Salvador, Nicaragua, Honduras y Costa Rica. La independencia culminó en 1821. La conformación histórica de las provincias coloniales produciría, a partir de la independencia de España, la fragmentación del istmo en otras tantas repúblicas, mientras la vocación natural de la región debería haber desembocado en una sola nación. Los factores de unidad, étnicos, económicos, religiosos y geográficos fueron bloqueados por una división política.

Desde entonces, el centroamericano ha sentido la nostalgia de la unidad. Efectivamente, en 1823 se formó la Confederación de Estados Centroamericanos, que había de conocer una cadena de logros y fracasos. En 1838 el Congreso Federal decretó que los estados centroamericanos eran libres para constituirse del modo que les pluguiera.

El escritor contemporáneo Napoleón Viera ha publicado sus estudios a este propósito, bajo el título bien cargado de sentido, *Las fronteras malditas*[3]. «Engrandecer a Centroamérica dentro de la separación es como in-

3. N. Viera Altamirano, *Las fronteras malditas*, San Salvador 1948.

tentar crear robles en macetas o leones en ratoneras.» Hubo un primer intento de anexión a México, que fracasó por la oposición de gran parte de la opinión provinciana. Algunos atribuyen la frustración inicial de la integración centroamericana a «la conducta despótica del presidente Morazán, abiertamente liberal y hasta anticlerical, que exasperó a los conservadores y a los indios, quienes al grito de *¡viva la religión!* y al mando de Sierra atacaron al general Morazán, haciendo fracasar la unidad tan necesaria para la organización económica enclenque [1838]. La Confederación que nació entonces fracasó, a su vez, en 1845»[4].

La búsqueda de la unidad política cuenta entre 1842 y 1923 dieciocho intentos o proyectos. En 1902 se creó la Corte internacional (centroamericana) de arbitraje; en 1907 la Corte de Justicia y se firmó el Tratado de paz y amistad; en 1921 el Pacto de Unión Centroamericana; en 1951, la Organización de Estados Centroamericanos (ODECA) y, entre 1958-1963, se conformó el Mercado Común. Se han fundado partidos unionistas para trabajar por la idea nacionalista de la unión, y en 1951 el presidente salvadoreño, Pérez Méndez, afirmaba arrebatadamente: «En cuanto a unionismo iremos hasta con el diablo.» La constitución de Honduras de 1957 afirmaba en su artículo 10: «Se reconoce como necesidad primordial volver a la unión con uno o más estados de la antigua Federación.»

Los esfuerzos han fracaso, entrabados por el nacionalismo o el regionalismo exasperado por la indefinición de los perfiles políticos, por el recelo a los hegemonismos, por el miedo «de perder parte de la soberanía en beneficio de entidades supranacionales amorfas». Costa Rica, «la eterna disidente de Centroamérica, continúa en su tradicional aislamiento de la política centroamericana»; la llamada «guerra del *foot-ball*» entre Honduras y El Salvador (1969), el antagonismo de las dos naciones, y los años que van pasando sin que nada se logre, convierten en quimera el ideal de crear una gran nación. En vano evocó Rubén Darío su nostalgia colmada de patriotismo y de sentido común, de alcanzar aquella integración:

«De los que estamos unidos por la voluntad de Dios.»

4. *Desintegración política. Desintegración social*

No han faltado historiadores que han señalado la tendencia inicial a formar una república federal centroamericana debido a la fascinación ejercida por el ejemplo y los logros de los Estados Unidos. En 1822, el Congreso Constituyente de El Salvador proyectó seriamente su anexión a la deslumbrante nación norteamericana entre otros motivos para librarse de una incorporación a México[5].

4. PMV, p. 17. Morazán gobernó de 1829 a 1838. Pasamos por alto las incontables vicisitudes que llevaron al derrumbamiento de la Federación.

5. A. de Mestas, p. 443-453.

Esta prematura interpretación de «el destino manifiesto», llevaría en América Central otros amargos derroteros. Verosímilmente en ninguna de las nuevas repúblicas hispanoamericanas se presentó tan pronto y tan radicalmente el fenómeno de los partidos políticos, de liberales y conservadores, o «serviles», como se les llamaba despectivamente. Terminaron plasmándose de modo antagónico e irreconciliable en el decenio de 1829-1839. Allí radica la causa de la inestabilidad política, y por ello económica y depauperante que ha golpeado tan duramente a la masa popular, sobre todo a la indígena.

El golpismo y el caudillismo han constituido un estado endémico en la región. El pacto de 1907, firmado entre los Estados Unidos y América Central, de no reconocer gobiernos de facto, ha tenido muy escasa vigencia. Ya en 1911 el gobierno de Washington reconoció el golpe de J. Estrada en Nicaragua.

Durante 140 años *Guatemala* ha soportado regímenes dictatoriales. Descuellan los 25 años del general Rafael Carrera, los 15 de Justo Rufino Barrios, los 22 de Estrada Cabrera y los 13 de Jorge Ubico. El ejército ha sido el protagonista político de su historia.

Entre 1864 y 1962, *El Salvador* ha tenido 14 constituciones; prácticamente no ha contado con gobiernos libremente elegidos en tanto que el estado de sitio se ha vivido como situación normal. En 1932 culminó una revolución de feroz violencia: se habla de 20 000 muertos. Siguiéronse 13 años de dictadura y un período de anarquía. Si las revoluciones anteriores habían revestido carácter personalista, la de 1932 fue una auténtica revolución social, en un país dominado por una oligarquía económica y política.

Salta a la vista la frustración cívica a que ha sido sometida la población. El Partido de Acción Revolucionaria prometía para las elecciones de la Asamblea Legislativa de 1952 luchar por esas liberaciones: «Pueblo libre de miseria, de ignorancia, de opresión y de temor, por un pueblo de conciencia libre, por un pueblo libre de expresión.» A lo que comentaba el periódico «La Nación»: el pueblo «ya está harto de tanta liberación, de tanta libertad, de tanta cultura y de tanta mentira»[6].

Dos partidos, el liberal y el conservador, se han disputado el poder en *Nicaragua*. Ha sido más una lucha de caudillos que de ideologías. El somocismo, actuante desde 1936, se cobijaba bajo signo liberal: la cruel dictadura aparecía contrabalanceada por partidos, logrando así una apariencia de legalidad.

En su historia *Costa Rica* ha formulado diversas constituciones. Una de ellas sin embargo alcanzó en líneas generales una vigencia de 78 años (1871-1949). Otros hablan de otra constitución: 1884-1942.

A las repúblicas centroamericanas puede aplicarse globalmente el juicio que hace de Nicaragua el escritor católico P. Cuadra:

6. Núm. 9, febrero 1952. Cit. ECA, marzo de 1952. García Diego, p. 219.

«Nuestras innumerables constituciones hechas con un criterio jurídico abstracto y enajenado –que desvincula trágicamente al país real del país oficial– no reflejan, antes evitan, la historia y las esencias populares y nacionales»[7].

La independencia de España se fue convirtiendo en una dependencia ideológica, política y económica, en parte de Inglaterra, pero especialmente de los Estados Unidos. Las revoluciones, los cuartelazos, las constituciones, las dictaduras, no han aportado cambio alguno en la estructura social, con excepción de Costa Rica. La gran masa popular continúa dependiendo en todas las manifestaciones de su vida, sin horizontes de autarquía, como objeto de la historia patria.

Las repúblicas centroamericanas, como otras comunidades nacionales de América Latina, han padecido una desintegración social. En América Central, un 80 % de la población vive en el subdesarrollo. Especialmente la masa indígena se halla marginada del ritmo cultural y político.

En 1957 había un médico por 6300 habitantes en Guatemala, en tanto que en los Estados Unidos la proporción era de uno por 790. La mortalidad infantil en El Salvador tenía caracteres de alarma a mitad del siglo XX. En toda Centroamérica (exceptuando a Panamá) se registraba un déficit de 200 000 viviendas urbanas y 800 000 rurales. Quizá la mayor tragedia social en la región ha sido la pésima distribución de la tierra: en cinco de estos países el minifundio alcanzaba a 785 000 propiedades de tres hectáreas, equivalentes al 90 % de todas las propiedades. La mitad del suelo laborable respondía al 3 % de la propiedad. En 1952, 62 fincas pertenecían a sólo dos propietarios en Guatemala, y la United Fruit Co. poseía 83 000 hectáreas. En El Salvador un grupo reducido de terratenientes controlaban la mayor parte de la tierra y de la industria, y con ello manipulaban los movimientos de agremiación. El peón había de contentarse con salarios ínfimos para no morir de hambre. Los más avanzados sistemas de agricultura o de avicultura (como en Honduras) estaban en manos extranjeras, que aplastaban los primitivos recursos de las economías domésticas.

Los cultivos orientados al consumo interno (maíz, fríjol, sorgos, frutas, carne, huevos) no abastecían la demanda, mientras que los cultivos de exportación (café, plátano, algodón) venían de los latifundios y caían bajo el control de compañías extranjeras. «Centroamérica es todavía tributaria del exterior por unos productos que podrían encontrarse en el interior sin demasiado costo.»

La industria de bienes de producción es pobre, el turismo no es importante y la balanza comercial se presenta normalmente deficitaria.

En los últimos decenios del siglo pasado se registró gran euforia por lo que se juzgaba un gran avance: la construcción de redes ferroviarias. Noventa años más tarde, el transporte, como factor de desarrollo económico, se consideraba muy deficiente a causa de la topografía y por la anarquía de criterios en la construcción y organización del mismo, sobre todo por ferro-

7. R. PATTEE, p. 352.

carril. Éste pertenece en gran parte a compañías extranjeras en Guatemala, El Salvador y Honduras.

El ingreso *per capita* en 1958 era de 322 dólares en Panamá (el más alto) y de 177 en Honduras. Un estudio realizado en 1963 llegaba a esta conclusión: dos millones de trabajadores tenían un ingreso anual de 160/180 dólares. Suponiendo que esos dos millones correspondieran a 1 300 000 familias, y que en cada familia hubiera 1,5 trabajadores, a cada una le tocarían 260 dólares. Puesto que la familia rural se compone de unas seis personas, el ingreso *per capita* anual era de 43 dólares. Téngase en cuenta otros dos datos: en los Estados Unidos era de 2810 dólares y en Guatemala de 281. Pero el presidente de Guatemala ganaba en 1964 más que el presidente de los Estados Unidos[8].

Se ha de hacer justicia a los grandes esfuerzos de los gobiernos realizados entre 1955 y 1970 para promover la instrucción popular. En Costa Rica, Honduras, El Salvador y Panamá se le adjudicaba el 28 % del presupuesto nacional; en Guatemala el 18 y en Nicaragua el 13. El empeño se ha puesto en el aumento cuantitativo, y por ello se advierte la impresionante diferencia entre el número de alumnos primarios y universitarios.

Sobre el conjunto desolador planea la explotación inmisericorde de las empresas fruteras[9]. Las revoluciones liberales de los últimos decenios del siglo XIX, impregnadas de anticlericalismo, habían enarbolado la bandera de «el pueblo», de la ilustración y de las reformas. Lo que pretendían era el poder. «La postura de los anticlericales como campeones del gobierno representativo, de los derechos de las masas, de la pureza de la fe, fue con frecuencia insincera y falsa», escribe J.L. Mecham[10].

Por su parte, el historiador guatemalteco J. González Campo enunciaba la situación cultural de su patria en estos términos: las escuelas prácticas establecidas por el dictador Estrada Cabrera, a fines del siglo XIX, respondían a una idea plausible, pero eran pésimos los planes de estudio; «ésa es la razón por la cual, después de 80 años de instrucción laica, gratuita y obligatoria, como reza la Constitución, y de que tanto se enorgullece la revolución liberal, seguimos siendo un país de analfabetos»[11].

La grave coyuntura de la omnipresencia de los Estados Unidos en la historia de la comunidad centroamericana ha sido tratada anteriormente (p. 926ss) por la profesora Ana María Bidegain de Urán.

8. PMV, p. 11-16.

9. Véase especialmente KEPNER - SOOTHIL. El pensamiento católico europeo no era insensible a esta injerencia norteamericana, como puede verse en dos artículos de «La Documentation Catholique»: *Le Centre et le Sud-Amérique contre l'Hégémonie nord-américaine,* 5 (1921), p. 207-208, y Dossiers de «La Documentation Catholique», *L'impérialisme américain,* 10 (1923), p. 239-255.

10. J.L. MECHAM, p. 417.

11. J. GONZÁLEZ CAMPO, *El Presidente...*, p. 333-340.

II. El preludio de la independencia

1. *Panorama contradictorio en 1900*

Al concluirse el siglo XIX, en el momento de celebrarse el Concilio Plenario latinoamericano, la Iglesia católica en América Central se encontraba en un estado tal de abatimiento como en ninguna otra región de Latinoamérica[12]. Sin embargo, en el momento de su independencia, la América Central había hecho explícita confesión católica, constitutiva de su historia.

El catolicismo se sentía aprisionado dentro de la constitución liberal de los estados; se diría avocado a una prueba de fuerza en que llevaba todas las de perder. Solamente había cinco diócesis para medio millón de kilómetros cuadrados; escaseaba el clero y no existían instituciones para su formación. El ejercicio de la pastoración episcopal aparecía fragmentado por frecuentes o dilatadas expulsiones de los obispos. Las legislaciones habían desterrado a los religiosos o los ignoraban como tales. Las instituciones de la Iglesia carecían de recursos económicos por el despojo de sus bienes, y de recursos jurídicos por las leyes de separación de Iglesia y Estado y por la denuncia unilateral de los concordatos. Las nuevas generaciones eran educadas en la visión irreligiosa de la vida, y la tradición cristiana de la familia decaía en razón del laicismo y secularización del matrimonio impuesta por los gobiernos.

A pesar de todas estas circunstancias la masa popular continuaba aferrada a su memoria católica y, dada la ocasión, era capaz de ofrecer pruebas tumultuosas de adhesión a su fe y a su Iglesia.

2. *Un aspecto fundamental del proceso*

Esta situación tiene una prehistoria de casi 30 años, a partir de la revolución liberal de Guatemala y de El Salvador en 1871 y de su repercusión en Honduras y tardíamente en Nicaragua. Aunque nos distanciemos bastante de nuestra fecha central, 1899, juzgamos necesaria la presentación panorámica del proceso, ya que la prolongada estructura liberal de los países centroamericanos ha condicionado marcadamente la existencia y las capacidades de la Iglesia. Debemos hacer la salvedad de que la historia de la Iglesia no se reduce a esa sola circunstancia, ni tampoco a las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Dentro de esta perspectiva se puede periodizar en forma global la situación de la Iglesia en América Central en tres etapas, durante el siglo XIX:

Primera época liberal, entre 1820 y 1840.

Época conservadora, entre 1840 y 1870.

12. Panamá no entra aún en esta reseña porque política y eclesiásticamente aún pertenecía a Colombia. Tal vez la situación del catolicismo en Venezuela podía parangonarse a la de América Central.

Segunda época liberal entre 1870 y finales del siglo XIX, que se prolonga hasta entrada la segunda mitad del siglo XX.

3. *Orígenes del anticlericalismo*

El futuro anticlericalismo en Centroamérica se incubó en el decenio de 1820. En ninguna región latinoamericana, a excepción del Paraguay, la reacción anticlerical fue tan temprana y tan efectiva. J.L. Mecham afirma que la oposición a la organización de la Iglesia, no a la religión católica, tenía una motivación ampliamente política, en las repúblicas latinoamericanas[13]. En el terreno de las hipótesis continuará abierta la discusión de quién fue primero: el huevo o la gallina. El liberalismo decimonónico, ¿se inició como una venganza del influjo de la Iglesia, de una parcial oposición a la independencia de España? ¿Creyó el clero que el cambio constituía un ataque a la religión y sobrevino por ello una alianza con los conservadores?

También podría pensarse que los liberales centroamericanos (y también los demás latinoamericanos) fueron los intolerantes del poder religioso, que abrazaba toda la vida social. Por esto se adueñan del patronato, monopolizan y laicizan la educación y el matrimonio, despojan de sus bienes a la Iglesia, destierran a los religiosos y si es preciso, a los obispos, abren la puerta a las denominaciones protestantes, implantan la libertad de cultos, esparcen como verdad la máxima del oscurantismo católico, fascinados por el brillo del mundo angloamericano.

El forcejeo, las inculpaciones, la intolerancia, aparecen en 1811 en El Salvador con el grupo del padre Matías Delgado, que se distinguía por sus ideas febronianistas y liberales[14].

La tipología de liberales y conservadores se va haciendo clara desde 1821. Fueron «liberales» los que saludaron las Cortes de Cádiz y la abolición de la Inquisición, revolucionarios doctrinales y prácticos, independentistas fervientes, antiiturbidistas, fautores del libre pensamiento, de libertad de prensa, hostiles a las órdenes religiosas, favorables a la supresión de diezmos, a la confiscación de los bienes eclesiásticos, a la separación de la Iglesia y del Estado. Pertenecían a la clase media, eran entusiastas de la revolución francesa, odiaban a la aristocracia y tenían su fuerte en la provincia de El Salvador. Políticamente propendían al federalismo, y en la jerga de la época se les llamó «cacos», «fiebres», mientras se presentaban como «liberales» y «progresistas».

Los otros eran «conservadores», apoyados en la aristocracia, defensores de la tradición, clericalistas a su manera y centralistas. Además de «conservadores» se les motejaba como retrógrados, «gazistas» y «serviles».

Había gente cristiana y liberal que «extremaba sus desafueros para mor-

13. J.L. Mecham, p. 416.

14. M.A. García, *Diccionario* [...] *El doctor José Matías Delgado...* con amplia documentación.

tificar al contrario», escribe monseñor Víctor Sanabria. El pueblo estaba unas veces con unos, otras con otros, siguiendo de preferencia al partido que proclamaba la defensa de la religión. A veces los partidos no tienen tanto matiz ideológico cuanto regionalista. Tal ocurrió en Nicaragua con la ciudad de León, liberal, y de Granada, conservadora.

La división de liberales y conservadores aparece neta en la Asamblea Constituyente de Guatemala en 1823. El régimen de Francisco Morazán[15] inaugurado con la toma de Guatemala en 1829 y la reacción del «conservador» Rafael Carrera en 1839, consagra el balanceo centroamericano de serviles y liberales. Pero la tradición laicista, que marcará decenios adelante la historia de América Central, se afirma en los años de Morazán con los sistemas de prisiones, depredaciones, arbitrariedades y aun asesinatos políticos. El decenio de 1830 a 1840 es bastante homogéneo en Costa Rica y Honduras, con el de Guatemala, que ejercerá una suerte de hegemonía ideológica sobre la región.

«El afán desmedido –escribe monseñor Víctor Sanabria– que se apoderó del partido liberal por introducir reformas en la legislación, copiadas de otras partes, hirió el sentimiento religioso, creyendo que, en ese aplicar literalmente lo que existía en otras naciones, consistía el arte de gobernar»[16].

4. *Leyes y hechos*

Esa legislación era incoherente. El artículo 10.° del Acta de Independencia de 1821 decía:

> «La religión católica que hemos profesado en los siglos anteriores y profesaremos en los venideros, se conserve pura e inalterable, manteniendo vivo el espíritu de religiosidad que ha distinguido siempre a Guatemala[17], respetando a los ministros eclesiásticos seculares y regulares, protegiéndolos en sus personas y en sus propiedades.»

En la Asamblea Constituyente de 1823, reunida también en Guatemala, se juró: «La religión de las Provincias Unidas es la católica, con exclusión de todas las demás.» Entre 1824 y 1826 las constituciones de los estados afirmaron lo mismo. Sin embargo, alentaba un espíritu jurisdiccionalista con su más deletéreo producto: el patronato. Era la funesta herencia de la época colonial. La expulsión del arzobispo de Guatemala, don Francisco Ramón Casáus, en 1829, no parece más injusta que la ordenada por la Real Audiencia en 1716 contra el arzobispo Garret. El extrañamiento de los religiosos, también en 1829, no tenía menor malicia que la de los jesuitas en 1767[18]. Los gobiernos liberales de América Latina no hacían más que copiar los abusos del patronato o vicariato español.

Numerosas medidas confirman la incoherencia entre unos principios catolicizantes y una conducta anticatólica. La primera y más grave fue el apoyo brindado al llamado cisma de El Salvador, protagonizado por el prócer nacional, el presbítero José Matías Delgado, que a más de padre de la patria quería ser el primer obispo del Estado de San Salvador. De toda esta arriesgada escaramuza señalaremos únicamente los siguientes aspectos[19]: el espíritu fuertemente jurisdiccionalista y febroniano de los legisladores; el mismo fenómeno arraigado en una minoría del clero, el prestigio que tiene en la época para los estados y los gobiernos contar con obispos favorables; el instinto católico de la masa popular que, en general, hizo el vacío a los entusiasmos de una mitra ilegítima. El peligro quedó conjurado por la muerte del aspirante en 1832, que expiró en la comunión de la Iglesia.

En el decenio de 1820 se va manifestando la aversión a las órdenes religiosas, a quienes se prohíbe la comunicación con sus superiores de Europa. En 1824 el gobierno de la Federación exige el *pase* a las pastorales de los obispos, cuyo metropolitano, don Francisco Ramón Casáus, había reaccionado contra las pretensiones del presbítero Delgado. El gobierno se arroga el nombramiento de párrocos, dimidia los diezmos y legisla sobre las condiciones con que han de ser admitidos a profesar los religiosos. Se descubre el influjo de las Cortes de Cádiz.

El triunfo de Morazán en 1829 y su elección como presidente de la Federación centroamericana en 1830, inauguran una legislación anticatólica, «la más drástica en América Latina para esas fechas». Se expulsó al arzobispo Casáus, que marchó a La Habana, donde moriría en 1845. Con él fueron desterrados numerosos religiosos; siguieron leyes contra el establecimiento de religiosos en Guatemala, la secularización de los cementerios, la libertad de cultos, el matrimonio civil, la supresión de algunas fiestas religiosas, la confiscación de los bienes eclesiásticos. Las medidas antirreligiosas se generalizaron en los demás estados.

Morazán ha sido juzgado por la historiografía liberal como el gran capitán. El historiador A. Marure, que conoció de cerca las circunstancias, se muestra, no obstante ser liberal, bastante severo con Morazán[20]. Sanabria asegura que tampoco era «un capitán del reino de Satanás».

En el trasfondo de este drama político y religioso actuaba también la pesada circunstancia del hispanismo de no pocos obispos de las colonias españolas. El arzobispo había resistido con vigor pastoral a los intentos

15. R. Rodríguez Leyton, Morazán había nacido en Honduras en 1792. Fue jefe de su provincia y en torno suyo se aliaron los liberales de Honduras, El Salvador y Nicaragua. Fusilado en 1842 tras una vida valiente llena de peripecias. Véase también F. Montero Barrantes, p. 249-286.

16. V. Sanabria, *Primera vacante*, p. 39.

17. Léase «Centroamérica».

18. V. Sanabria, o.c., p. 37.

19. S.R. Vilanova, p. 44-93; M.A. García, *Diccionario* II, p. 114-476.

20. A. Marure, *Bosquejo*. No hemos podido consultar a W.M. Williams, *The Ecclesiastical Policy of Francisco Morazán and other Central American Liberals*, en «Hispanic American Historical Review», III, núm. 2 (mayo de 1920).

cismáticos del presbítero Matías Delgado y a las pretensiones del poder secular. «La fe en peligro no tiene mayor escándalo que temer que el del silencio», escribía en agosto de 1827. Toda su conducta en el tratamiento de este problema está impregnado de grandeza[21]. Empero cuando, caído Morazán, se le invitó a regresar a su arquidiócesis, responde: «No me sería decoroso el promover por mi parte el regreso a Guatemala, mientras que el Gobierno de esa República no haga tratados con España y su independencia sea reconocida legalmente»[22].

Esto era ya extremar el tuciorismo hasta la exasperación. La arquidiócesis quedará sin obispo durante 14 años (en 1843 entró en Guatemala un arzobispo coadjutor, don Francisco García Peláez), con lo que se agravó la situación pastoral de Centroamérica: la diócesis de Comayagua (Honduras) estuvo vacante 27 años (1817-1844) y la de Nicaragua 24 (1825-1849).

III. Los «treinta años»: reacción conservadora

1. *Panorámica de los «treinta años»*

En 1837 insurge un movimiento conservador, nacionalista y clerical, capitaneado por Rafael Carrera (1814-1865) al frente de huestes indígenas y con el grito de «¡viva la religión!». Carrera, «el indio porquerizo», logra la victoria definitiva en 1839. Es el «ejemplo típico del caudillo rural hispanoamericano del siglo XIX, apoyado por la Iglesia, por los campesinos y los ganaderos frente a la burguesía de profesionales y comerciantes de la capital, de tendencias liberales». Con su triunfo empieza el período conservador de los «treinta años», pero al mismo tiempo se siembran condiciones para la futura reacción liberal, masónica, anticatólica, que prevalecerá en algunos estados centroamericanos durante 80 años, desde 1871.

Monseñor Sanabria afirma que Carrera no era propiamente «el capitán del Reino de Dios», y que en otras circunstancias hubiera podido destruir *(sic)* a la Iglesia. Ni Morazán era un impío prototipo de perseguidores, ni Carrera un santo y modelo de gobernantes cristianos. Carrera anuló las leyes fulminadas contra el arzobispo Casáus y los religiosos, y en 1843 llamó a los jesuitas, que encontraron un gran éxito en los años siguientes.

La historiografía liberal decimonónica lo ha calificado de cruel cacique, clerical y retrógrado, «monstruo devoto» y «demonio rezador». Sus diversas presidencias, relativamente democráticas, supusieron notables pasos de progreso y de tranquilidad. En Centroamérica se inició un período de concordatos con la Santa Sede. Paradójicamente fueron Guatemala y Costa Rica las primeras naciones latinoamericanas en celebrarlo, y será Guatema-

21. S.R. Vilanova, o.c., p. 83-85.
22. Ibid., p. 108. Vilanova defiende al arzobispo de la acusación de enemistad hacia la independencia. La situación se le había presentado demasiado confusa para tomar una resolución acertada (véase p. 143).

la el país donde la Iglesia católica recibirá los más rudos y prolongados golpes durante 80 largos años a partir de 1871.

2. *Ambigüedades de la paz religiosa*

Hacia 1840, la Iglesia en América Central se encontraba en una condición de desbarajuste. El liberalismo había hecho su primer asalto, y había favorecido las pretensiones de algunos sacerdotes, como Matías Delgado y del por otra parte benemérito José Simeón Cañas[23]. La reacción religiosa y conservadora lleva consigo el alineamiento del clero de parte del partido conservador. Los que en los años de la independencia se llamaron «serviles» eran mucho más convencidos y sinceros en sus sentimientos cristianos. Los conservadores de los decenios siguientes lo serán «en sus apetencias de paz y de orden, pero liberales en cuanto a sus ideas y perspectivas del futuro nacional». El fenómeno no era únicamente centroamericano. El arzobispo de Bogotá, don Vicente Arbeláez (1864-1889), registraba una postura semejante en no pocos de los conservadores colombianos que actuaron entre 1830 y 1880.

Por más católico que se presentara el gobierno de Guatemala no renunció al *exequatur* o *pase* patronalista en el nombramiento del primer obispo de El Salvador (29 de septiembre de 1843). La creación de la diócesis llevaba la fecha del 28 de septiembre de 1842. La bula de creación de la diócesis de San José de Costa Rica también se vio sometida a tres *pases*.

Tres años más tarde el propio obispo, monseñor Viteri, era expulsado de su patria, y por un gobierno conservador que lo acusaba injustamente de «rebelión política». Su sucesor, don Tomás Pineda Saldaña, se opuso en 1861 a las abusivas intromisiones del gobierno que exigían del clero la prestación de «un juramento ante el presidente de la república de someterse sin restricción alguna a la Constitución y leyes patrias y a la autoridad del gobierno». El obispo sufrió el destierro. Pío IX elogió la firmeza del prelado que pudo regresar a la diócesis el siguiente año[24].

También en Costa Rica se expulsó en 1858 a su primer obispo, don Anselmo Llorente, porque rehusó someterse a otra ley que imponía gravámenes injustos a la Iglesia. El desterrado retornó en 1859. En este molesto forcejeo se adivina la decisión de los obispos de resistir a los abusos patronalistas de los gobiernos y de encontrar soluciones reguladas jurídicamente por concordatos[25].

Empero la atmósfera centroamericana entre 1840 y 1870 es ampliamente favorable a la Iglesia, a pesar de estas pasajeras turbulencias. Las constituciones de El Salvador de 1841 y de 1864 son confesionales. Los gobiernos

23. Ibid., p. 89-92.
24. Ibid., 116-162.
25. Textos de los concordatos en Mercati, t. I: Guatemala y Costa Rica, p. 800-820; los demás países, p. 936-970. También V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 114-142.

que se suceden en Honduras entre 1840 y 1880 proceden con parecida conducta, y en 1873 se declara que la religión católica es la del Estado exclusivamente. Entre 1842 y 1883 reinó la armonía en Costa Rica, ensombrecida con el destierro del obispo Llorente referido en el párrafo anterior.

En tales circunstancias fueron oportunos los concordatos firmados por los gobiernos centroamericanos con la Santa Sede entre 1852 y 1862. Su formulación es bastante homogénea pero llama la atención que se conceda a los presidentes el derecho de patronato o de presentación de los obispos, a condición de que sean sacerdotes ejemplares e idóneos. Hay un artículo que acepta que los obispos hagan juramento de obediencia y fidelidad al gobierno constituido y de no atentar contra la estabilidad del mismo[26].

Tales concesiones debieron de hacerse *in extremis*, ya que, en 1853, Pío IX había recibido una súplica póstuma del arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, muerto en el destierro, de que no concediera a los gobiernos injerencia alguna en la presentación de los obispos, que constituía una esclavitud oprobiosa.

La estipulación de estos tratados provocó en los países de régimen liberal, como México y Colombia, una reacción enfurecida[27].

3. *Debilidad de las estructuras eclesiásticas*

De todos modos, la Iglesia centroamericana muestra, a lo largo de todo el siglo XIX, una dramática debilidad de sus estructuras.

En 1840 sólo existían 3 diócesis: Guatemala con un arzobispo desterrado y casi octogenario, y Nicaragua y Comayagua, vacantes. En 1842 se erigió la diócesis de El Salvador, y, en 1851, la de San José de Costa Rica.

Sólo con cinco jurisdicciones eclesiásticas dentro de medio millón de kilómetros cuadrados hubo de hacer frente la Iglesia centroamericana a una existencia colmada de dificultades durante los 60 años restantes del siglo XIX.

26. Pío IX habló con gran satisfacción de estos concordatos en el consistorio del 16 de marzo de 1863. Destaca el hecho de que la religión católica se declarase como la de esos estados, la libertad de los obispos en su ministerio y comunicación con el Papa y los fieles, la fundación de seminarios, etc. Véase *Pii IX Acta 1858-1864* (s.f. ni lugar), p. 560-561.

27. En el Archivo Vaticano, Segreteria di Stato, 1863, rúbr. 251, fasc. 2, hay unas hojas de la «Revista Americana» (sin más referencia) copiado por un periódico de Bogotá en 1863 con el título «Concordatos en América». Con muchas inexactitudes el artículo representa la reacción agria del liberalismo latinoamericano contra los concordatos en América Central. A su vez, el arzobispo de Bogotá, Manuel José Mosquera, camino de Roma, desterrado de Colombia, escribía al Papa desde Marsella en diciembre de 1853, que los concordatos con Guatemala y Costa Rica no podía servir de ejemplo para Colombia por ser, en ese momento, tan distintas las circunstancias de la Iglesia, Arch. de la Congr. de Asuntos Ecl. Extraordinarios, fasc. 326, núm. 161.

4. *El hecho religioso*

L. Mecham escribe que «las fuerzas del regionalismo y del fanatismo religioso» se impusieron sobre el ascendiente de Morazán. El «fanatismo» no es monopolio de los católicos. «Fanatismo, oscurantismo, ultramontanismo» pertenecen a la fraseología del siglo XIX, y siguen siendo de buen recibo en alguna historiografía contemporánea.

Los legisladores liberales de los años 20 desconocían o infravaloraban las convicciones religiosas de la pobre masa católica tan despreciada. Este talante orgulloso atropellará en los últimos decenios del siglo XIX el buen derecho de los pueblos. En 1825 el senador Alvarado, de Costa Rica, decía a propósito de la mitra del presbítero Delgado:

> «Las autoridades se convierten en perseguidores del pueblo que representan. Una mayoría inmensa es la víctima de una pequeña ínfima minoría [...]. Los grandes hombres que han conducido la revolución de la América han evitado con el mayor cuidado el llevar una mano imprudente a las conciencias delicadas de los americanos»[28].

Después de 1820, Bolívar intuyó la fuerza religiosa del pueblo, y en parte por táctica y en parte por convicción religiosa que obedeció a un proceso interior, respetó el hecho católico de la Gran Colombia[29].

Como en las demás repúblicas hispanoamericanas, el pueblo de Centroamérica conservaba un instinto de fe. Las gentes de El Salvador procuraban esquivar al pequeño grupo de sacerdotes cismáticos de Delgado. La insurrección de 1837 se debió, en parte, a las medidas irreligiosas de Morazán y de Gálvez. Razón tenía el arzobispo Casáus cuando escribía al gobierno centroamericano en 1826:

«Los que turban el Estado no son los que defienden las leyes del Señor Dios, sino los que las quebrantan y atropellan»[30]. En páginas posteriores aparecerá el implacable desquite liberal resuelto a demoler clericalismo y catolicismo. Esto no autoriza a descalificar, sin más, la actitud de la Iglesia que aprovechaba en su ventaja las favorables coyunturas que se le presentaron, aun bajo formas políticas, en la América Latina del siglo XIX.

Disuelta la Federación Centroamericana se definen las repúblicas unitarias entre 1850 y 1870, cuya existencia se vio turbada por escaramuzas nacionalistas y por la invasión del aventurero William Walker, que concluyó desastrosamente en 1860.

El mayor aglutinante de los pueblos era su fe religiosa. El empeño de los salvadoreños para que el papa erigiera la diócesis de San Salvador y el entusiasmo con que fue recibido en septiembre de 1843 su primer obispo, manifiestan un profundo sentido de solidaridad de parte del pueblo con la vida y la suerte de su Iglesia. En vísperas de la revolución liberal, la situa-

28. S.R. VILANOVA, o.c., p. 71-72.

29. Véase el estudio de A. GUTIÉRREZ JARAMILLO, *La Iglesia que entendió Bolívar*, Caracas 1981.

30. Carta de Casáus al gobierno, S.R. VILANOVA, o.c., p. 65.

ción de la Iglesia salvadoreña ofrecía aspectos de mucho optimismo. En su primera visita diocesana el obispo, don José Luis Cárcamo, administró 100 000 confirmaciones[31]; su recorrido por la vastísima jurisdicción constituyó una renovación de la vida cristiana.

Dejó un grato y cristiano recuerdo en Guatemala el padre capuchino Esteban de Adoain, infatigable misionero rural, que predicó, él solo, más de 100 misiones antes de 1871.

La caída del presidente Rafael Mora en Costa Rica en 1859, se debió en parte a la expulsión decretada el año anterior del obispo de San José, don Anselmo Llorente.

La celebración de cinco concordatos en menos de diez años, en que se reconoce que la religión del Estado es la católica (por muy confesional y «constantiniana» que hoy se califique esta política) demuestra que los pueblos centroamericanos continuaban anclados en la tradición católica. No creemos pueda alegarse seriamente que los concordatos fueron impuestos por gobiernos conservadores. Habría que reconocer, por lo menos, que respondían al tejido cristiano de las masas. El cambio de situación persecutoria desde los años 70 se hizo por la fuerza, violentando el sentido histórico de aquellas naciones. Examinando la segunda mitad del siglo XIX, el protestante A. Rambao «contempla en la América hispana el fenómeno de unos países católicos en teoría, gobernados por autoridades que privan a la Iglesia católica de sus privilegios y fueros», llegando hasta la misma confiscación de sus bienes[32].

IV. La reacción liberal: los primeros cuarenta años: 1871-1911

1. *Irreductibilidad de posiciones. Responsabilidades*

Las páginas precedentes han pretendido esbozar un esquema de prehistoria de la inacabable dominación liberal que se inaugura en 1871 en Guatemala, se expande a las repúblicas centroamericanas y se prolonga con mayor o menor fuerza hasta el decenio de 1950. En la pleamar antirreligiosa de fines del siglo XIX se celebra en Roma el Concilio Plenario latinoamericano. En él, el único representante de la Iglesia centroamericana será el obispo de San José de Costa Rica.

Después del medio siglo que hemos sintetizado, 1820-1870, después de un asalto liberal que dura casi 20 años, y de una reacción conservadora, de 30 años, cuya fuerza no es igual en las cinco repúblicas, el liberalismo se adueña de su destino.

Una primera verificación invita al observador a preguntarse si un régimen conservador y clerical, un estatuto concordatario, una dominación de

31. S.R. Vilanova, o.c., p. 285. El dato puede aparecer un poco inflado. La época parece de 1872.

32. Cit. en P. Damboriena I, 21, *Discurso a la nación evangélica* 76.

«togados y tonsurados que promulgaban leyes como para la edad media»[33] fueron la causa del contraataque antirreligioso de 1871. Más todavía: si fue la misma Iglesia, y sobre todo su propio clero, el responsable de la persecución.

Atendiendo únicamente al aspecto sociopolítico, señalemos ciertas causas que explican la situación guatemalteca, luego centroamericana[34]. El error de Carrera, «común a los autócratas, consistió en no formar un sucesor, ni menos en educar al pueblo para que supiese hacer respetar sus derechos y librarse de la anarquía de nuestras democracias»; añádanse las ambiciones de algunos carreristas impacientes por ejercer funciones de importancia; «la miseria del indio y del peonaje», presa fácil de la demagogia y «el antagonismo latente entre Honduras, El Salvador y Guatemala. Muerto Carrera, suficientemente fuerte para imponerse a los otros dos gobernantes, el desequilibrio volvió a aparecer, para continuar en una serie de mutuas invasiones hasta principios del siglo XX».

No podría suscribirse con certeza la afirmación general de que la Iglesia fraguó con su alianza con los conservadores su futura desastrada suerte. No todos los conservadores centroamericanos del período de los «treinta años» eran católicos a secas. Como conservadores desterraron a sus obispos de El Salvador y de Costa Rica[35]. De los conservadores nicaragüenses se sabe que propendían «al partido de los que en Europa se llamaban *católicos liberales*; acogían varios errores condenados en el *Syllabus*, propiciaban la expulsión de los jesuitas, siendo conservador el presidente que los extrañó de Nicaragua en 1881, y fomentaban el laicismo en la educación»[36].

Refiriéndose en forma general a Centroamérica y de modo particular a Nicaragua, escribirá 30 años más tarde el delegado apostólico, don Giovanni Cagliero, que los conservadores progresistas, practicaban el conservatismo en política y el liberalismo en materia religiosa.

Tampoco el régimen conservador de Costa Rica había sido incondicional compañero de la Iglesia. El conocido liberal costarricense, Lorenzo Montúfar, siendo ministro de Relaciones Exteriores de Guatemala, acusaba a su país de origen en la Memoria de su Cartera, en 1879, de «haber colocado a la juventud bajo el régimen monacal». Furioso y herido, le responde José María Castro, «con las manías de su liberalismo añejo»: «No hay monje alguno entre nosotros, ni Costa Rica es tierra para claustros ni para

33. Expresiones despectivas de liberal centroamericano Rafael Agüero, *Guatemala. La Revolución liberal de 1871,* San José de Costa Rica 1914, p. 8; cit. por. J.L. Mecham, p. 313.

34. Seguimos a García Diego, p. 203.

35. Sobre el destierro del obispo de San José y sus causas, V. Sanabria, *Anselmo Llorente,* p. 199-218.

36. Sobre los católicos liberales de Centroamérica, A. García Diego, p. 216. Uno de los conservadores a secas, Manuel de Urbina, escribía en diciembre de 1881: «¿Qué clase de conservadores son ustedes al partido cuyo principal fundamento es el catolicismo, después de haberlo privado del grande elemento de los padres de la Compañía de Jesús, defensores los más diligentes, sus más esforzados propagandistas?» (véase E. Escobar, p. 303). El sentido más natural es que los jesuitas eran defensores del catolicismo, no del conservadurismo.

ninguna de esas instituciones cancerosas que, aunque se extingan, queda su carcoma en el espíritu de algunos pueblos»[37].

El liberalismo latino del siglo XIX no era puramente político y económico. Poseía una trama ideológica fuertemente antirreligiosa y anticatólica, heredera del iluminismo dieciochesco. El clero centroamericano ya había recibido una primera demostración de estas disposiciones en los años mismos de la independencia. En 1870 reaparecía la corriente subterránea, cargada ahora de agresividad y de masonería, como había ocurrido en México, Venezuela, Colombia, el Brasil, y como sucedería en el Ecuador. El decenio de 1870 es decenio de liberalismos fuertes en la Europa latina, pero es sobre todo el ejemplo de México el que deslumbra a los liberales centroamericanos empezando por Guatemala. No es, a nuestro parecer, del todo exacta la apreciación de J. Lloyd Mecham –que ya hemos citado, en páginas anteriores– de que «la base de esta temprana oposición a la organización de la Iglesia católica –no a la religión católica– era ampliamente política»[38]: no solamente política, también irreligiosa, lo que produjo, en el catolicismo de los «treinta años», una invencible desconfianza hacia los regímenes liberales. El nuncio del Brasil, Ostini, escribía en 1831 al secretario de Estado, cardenal Bernetti: «Encuentro acertadísimo cuanto me ha dicho el buen marqués de Resende en París, que los liberales de Francia son ángeles en comparación con los que tenemos aquí»[39].

Monseñor Víctor Sanabria ha escrito, según referencia hecha anteriormente, que ni Morazán era un capitán del reino de Satanás, ni Carrera lo era del reino de Dios. Pero, de hecho, aquél persiguió a la Iglesia y éste la favoreció. El clero centroamericano se atuvo a los hechos. Todavía más obsequioso con las Iglesias fue el presidente salvadoreño Francisco Dueñas, derrocado por la revolución en 1871. No se pida, pues, a la Iglesia, la postura de una incoherente oposición a quien le brindaba garantías, como si por ello estuviera cavando necesariamente su propia sepultura.

No ignoramos que se asumieran a veces actitudes arrogantes y desorbitadas por parte de algunos sacerdotes. Como anécdota citamos el virulento sermón del dominico colombiano y futuro obispo de Panamá, fray Eduardo Vázquez, que había llegado a El Salvador y era consejero del recién entronizado monseñor Viteri, en 1841.

«Sólo la gente humilde concurre a las iglesias, se confiesa y comulga. Esos miserables judíos [que la nación tiene en su seno] jamás se acercan al altar.» Es preciso que el Estado «se deshaga de esos cismáticos que no

37. V. SANABRIA, *Primera vacante*, p. 121-122.

38. J.L. MECHAM, véase la nota 13. Habla de la primera aparición liberal, 1820-1830, pero su raciocinio pudiera aplicarse a la revolución de 1871.

39. Cit. por G. MARTINA, p. 93. Este historiador admite sustancialmente el juicio pero recuerda que «frecuentemente los liberales regalistas brasileños se movían más por un verdadero odio contra la Iglesia, por la preocupación de defender los derechos del Estado y por imponer a una Iglesia minada en muchos puntos por abusos, los remedios que se tenían como mejores para una reforma». Éste no era exactamente el caso de Centroamérica en los años de Morazán, porque sus medidas nada tenían que ver con una reforma sino con una sujeción de la Iglesia.

frecuentan los sacramentos. Yo prometo que derramaré hasta la última gota de mi sangre, con tal que llevéis a efecto la extirpación de los infieles y herejes»[40].

Puede, asimismo, aducirse el caso de la estúpida excomunión fulminada contra el presidente hondureño Guardiola, por el vicario capitular (sede vacante), Miguel del Cid, a causa de la tolerancia religiosa concedida a los pobladores protestantes de Bahía, en razón de un tratado con Inglaterra. En el fondo era una venganza por no haber sido recomendado para obispo. Pío IX desautorizó plenamente semejante conducta[41].

Tampoco debe desconocerse la politización de la causa católica. Eran tiempos de *ancien régime* en que ni gobernantes ni católicos comprendían la naturaleza de la Iglesia, y ésta en la mayor parte de las repúblicas latinoamericanas tardó demasiado en entender que podía resistir y actuar sin el Estado; pero resistir y actuar sin el Estado no equivale a la resignación de vivir sometida por largos decenios a la hostilidad de los gobiernos.

2. *Panorama de los 40 años: 1871-1911*

El período que presentamos ahora comprende desde el triunfo de la revolución liberal de 1871 en Guatemala y en El Salvador, hasta 1911, año en que después de llegar a Costa Rica (1908) y visitar las demás repúblicas de Centroamérica el delegado apostólico, Giovanni Cagliero, contempla un cambio en Nicaragua en 1911.

Continúa, ahora bajo signo anticatólico, la hegemonía de Guatemala. La revolución del 71 había empezado ya en 1869. Los protagonistas principales fueron Miguel García Granados y Justo Rufino Barrios, que entraron por México. En 1873 Barrios fue elegido presidente por menos de 9000 votos dentro de una masa electoral de 100 000 habitantes. La abstención resulta, pues, impresionante. Con el triunfo de la revolución, el liberalismo radical se apoderó de Guatemala, El Salvador y Honduras. Barrios gobernó hasta 1885, cuando murió en un ataque a El Salvador, que se había sublevado contra su política hegemónica[42].

Los liberales han exaltado su figura y su obra, inspirada en gran parte en las reformas mexicanas que admiraba profundamente. Dio impulso a la construcción del ferrocarril con que se unió a la capital con el puerto de San José. Se critica su política agraria a la que se atribuye no precisamente una autarquía de los indios y campesinos, sino su mayor depauperación y el

40. Cit. por S. MALAINA, p. 44-45. Le apodaron por ello, «fray Veneno» con la explicable reacción de los liberales.

41. F. SALGADO, *Elementos de Historia de Honduras*, Tegucigalpa 1927, 50-51, cit. por MECHAM, p. 327.

42. C. RUBIO, *Barrios a través de la Historia* (obra de conjunto), Guatemala 1935. V.M. DÍAZ, *Barrios ante la posteridad*, Guatemala 1935. En la última parte de este voluminoso estudio se encuentran datos de interés sobre ciertas facetas religiosas de Barrios. Barrios nació en San Lorenzo el 18 de agosto de 1835 y murió en la batalla de Chalchupa el 2 de abril de 1885.

nacimiento de grandes latifundios en manos extranjeras. La historiografía adversaria ha «satanizado» su persona y sus realizaciones calificándolo de «cacique sanguinario» y ha tratado de comprobar históricamente tal afirmación.

Con Barrios se asienta en Centroamérica el liberalismo anticatólico *standard* de nuestros países latinoamericanos.

«El año 1871 –escribe el virulento Jorge Corredor de La Torre– vio la primera aurora intelectual de Guatemala. Al final de este año, el fanatismo clerical cayó para no volver a levantarse y el régimen democrático liberal sucedió a la autoridad religiosa [...]. Las conquistas del liberalismo en Guatemala son más gloriosas de lo que se cree porque no debe olvidarse que este país fue el foco principal del fanatismo católico en América Central»[43].

La liberalización del istmo con su cortejo de atropellos inferidos a la Iglesia, requiere distinciones de país a país, de período a período, si bien emerge un relativo sincronismo. La revolución en Guatemala «revistió las formas más violentas y terroristas, aplastando por completo al partido conservador. El período se caracteriza por la violenta descatolización intentada y la más completa anarquía política en su triple manifestación de dictaduras, revoluciones e imposiciones: dictaduras en Guatemala, revoluciones en El Salvador y revoluciones e imposiciones en Honduras. Ha habido también progreso material (que lo llevaba la época), a base de ruinosas concesiones al capitalismo extranjero; pero los verdaderos problemas económicos nacionales fueron desconocidos o despreciados»[44].

El liberalismo *standard* de que hablamos comporta estas medidas ya más radicalizadas: promulgación de constituciones laicas, libertad de cultos, separación de la Iglesia y del Estado, denuncia de los concordatos, disolución o expulsión de los religiosos con énfasis específico de los jesuitas, laicización de la educación y del matrimonio con leyes sobre el divorcio y el matrimonio civil, supresión de los diezmos, confiscación de los bienes eclesiásticos, desconocimiento jurídico de los seminarios y de las instituciones eclesiásticas, secularización de la beneficencia y de los cementerios, supresión de la capacidad jurídica del clero en las elecciones, prohibición de usar el traje talar y de las manifestaciones externas del culto, reasunción del patronato imponiendo el *pase* a los documentos pontificios y episcopales. La oposición a semejantes medidas provoca la expulsión de obispos y sacerdotes.

Guatemala va a la cabeza por su radicalismo efectivo. El Salvador y Nicaragua conocerán períodos de especial recrudecimiento; en Honduras y Costa Rica la aplicación de estas leyes no asumirá extremismos. El Salvador, Costa Rica y Nicaragua desterrarán a alguno de sus obispos. Guatemala lo hará como medida de administración ordinaria.

43. *L'Église Romaine*, p. 153-155.

44. A. García Diego, p. 207. Su compendio que citaremos parece bien logrado pero se muestra muy negativo con la revolución y en general con el liberalismo. La bibl. que aduce al final de cada capítulo parece suficiente y ecléctica, aunque descuida citar la fecha de edición.

El estatuto antirreligioso se atenúa algunos decenios más tarde, pero es natural que el pueblo se vaya acostumbrando a una atmósfera de ateísmo oficial. Resultan por ello chocantes los dictámenes que, a veces, formulan personas bien intencionadas pero incautas[45]. Se olvida lo que significa una dominación laica prolongada por 40, 50, 80 años. Produce pasmo la escasez de sacerdotes y se ignora el desmantelamiento de los seminarios; se proclama con énfasis la indiferencia religiosa pero no se tiene en cuenta que «la escuela laica ha sido un semillero de déspotas y dictadores»[46]. El poeta guatemalteco Juan B. Palacios escribió en los años del asentamiento laicista: «De la escuela sin Dios pasaremos a la prole sin apellido: el que niega lo más, niega lo menos.»

Estadísticas muy modernas hablan en tono mayor de un 41 % de uniones concubinarias en Guatemala y de que de 518 413 niños nacidos en esta república en 1947, 364 091 eran ilegítimos. Se alega el 65 % de ilegítimos en Honduras; el 30 % de uniones ilegales en Panamá y el 46 % de hijos fuera del matrimonio. El delegado apostólico, G. Cagliero, calculaba, hacia 1910, que un 70 % de uniones en Nicaragua eran ilícitas, pero él apunta a una de las causas que explican esta degradación: la legislación secularizante y el permisivismo tolerado y aun fomentado por los gobiernos.

La misma secularización de los cementerios era consecuencia de la libertad de cultos, pero al mismo tiempo buscaba una laicización de los sentimientos sociales. Los liberales de Costa Rica saludaron la medida en 1884, como fin del manejo inhumano de los cementerios, por la significación de que las censuras de la Iglesia perseguían a los seres humanos después de la muerte[47].

Por cierto que el historiador católico quisiera encontrar en la legislación eclesiástica mayor comprensión y flexibilidad. La Iglesia no se opuso a la construcción de cementerios para los acatólicos; lo que en este caso se defendía a ultranza era un concepto católico totalizante de una sociedad tradicional y homogéneamente religiosa. La aconfesionalidad del Estado y el ejercicio de un incipiente pluralismo religioso, que se pretendía defender para no distanciarse de las ventajas ofrecidas por el influjo de Inglaterra y de los Estados Unidos, parecen dar materialmente la razón a ciertas medidas de política religiosa.

Juntamente con la legislación viene una saturación fraseológica de efectivismo psicológico. La literatura liberal habla de retroceso, fanatismo, superstición, ultramontanismo, invenciones clericales de la confesión y del purgatorio, nacidas de la codicia eclesiástica. Justo Rufino Barrios, en su mensaje de 18 de septiembre de 1876, proclamaba que había sacado a Guatemala de las tinieblas y la había iluminado con los resplandores del progreso.

45. Algo frecuentes en la obra de Mecham, con referencia a los misioneros de Maryknoll, Coleman y Nevins y a otros visitadores de nuestro continente.

46. J. González Campo, *La escuela laica semillero de déspotas y dictadores*, en ECA, enero-febrero 1955, 7-13.

47. Cit. por Mecham, p. 333.

Nos parece anacrónica la posición de quienes enrostran al catolicismo de aquellos años una obcecación frente a «los signos de los tiempos». Lo más que alcanzaba a distinguir la Iglesia en Centroamérica era lo que desde hacía tiempo estaba ocurriendo en México, Venezuela y Colombia, con el agravante de contar con un reducido número de obispos y de sacerdotes en una región políticamente fragmentada y geográficamente desmesurada. Y aunque las tensiones se fueran aflojando con el pasar de los años, 85 años después de la revolución de 1871, los 29 obispos de América Central recordaban en su pastoral colectiva del 27 de mayo de 1956, que seguían en vigor las leyes inicuas, que en los Congresos tenían voz fuerte los legisladores anticatólicos y masones y que los gobiernos continuaban desconociendo la realidad católica del pueblo centroamericano.

3. *La «cuestión jesuitas»*

La hostilidad contra la Compañía de Jesús constituyó una constante en la historia de la persecución contra la Iglesia en Colombia, Ecuador y Centroamérica. En todas partes se acuñó el curioso término la «cuestión jesuitas». Los jesuitas entraron en Guatemala en 1851, y fueron reforzados por los grupos expulsados de Colombia. Conocieron un gran desarrollo, y fueron muy estimados por la población[48].

«Grave error conservador fue hacer de la Compañía de Jesús el santo y seña de sus campamentos.» La consolidación de los jesuitas significaba el triunfo conservador; su expulsión, el triunfo liberal. «Se introdujo a la Compañía por la puerta política y se la despidió por la misma puerta», escribe monseñor Sanabria. «La Compañía de Jesús no hizo política en Centroamérica, pero se hizo mucha política alrededor de ella»[49].

Una de las primeras medidas de la revolución guatemalteca fue su expulsión, que provocó levantamientos populares de protesta. Aunque se debió la expulsión al presidente García Granados en septiembre de 1871, detrás estaba Justo Rufino Barrios. Él medía a los demás países por su jesuitismo o su antijesuitismo. Veinte años antes había ocurrido lo mismo de parte del gobierno colombiano con relación al Ecuador.

La expulsión de la Compañía de Jesús fue repudiada por la población católica, y los 70 religiosos no fueron recibidos en la vecina república de El Salvador, en cuyo Congreso infiltrado por corrientes masónicas y anticlericales se declamaron furiosas peroratas. Al año siguiente, merced al tratado Arbizu-Samayoa, el gobierno guatemalteco obtuvo que el gobierno salvadoreño expulsara a los jesuitas que trabajaban en la nación. Se buscó primero que la Curia episcopal les aconsejara la salida. Ante su negativa se organizaron manifestaciones callejeras a los gritos de «mueran los jesuitas y muera don Ignacio *[sic]* de Loyola»[50]. Honduras se adhirió al tratado para impedir la presencia jesuítica en el territorio. Años más tarde ocurrirán las expulsiones en Nicaragua y Costa Rica. «Los jesuitas eran pues una cuestión centroamericana.»

Recibidos en Nicaragua en 1872, desplegaron durante nueve años una singular actividad pastoral. Guatemala y El Salvador presionaban para lograr su expulsión. En 1875 el embajador nicaragüense, Marcoleta, pidió a Pío IX que los indujese a salir voluntariamente. El papa se negó a secundar la petición. Finalmente, en 1881, un gobierno conservador, ante la consternación de no pocos partidarios, los expulsó del territorio. Luchó contra semejante procedimiento el distinguido militar Pedro Joaquín Chamorro, tal vez más por razones políticas que por convicción religiosa[51], aunque sus argumentos están tocados de convencido acento democrático. Las seguridades colocadas en el partido conservador fueron registros en papel mojado. El padre Cardella, S.I., escribía más tarde en los Estados Unidos:

> «Es muy conocida en Granada una expresión mía: que aunque el Partido Conservador pusiera un demonio de presidente, este demonio nos dejaría en paz. Me equivoqué»[52].

Claro que se equivocó. Los conservadores no eran, al menos todos, los clerófilos de quienes podía esperarse apoyo incondicional. La expulsión de Nicaragua fue un nuevo triunfo de Barrios.

Es interesante registrar que mientras diez años antes el arzobispo de Guatemala y el de El Salvador habían protestado contra estos atropellos, el obispo de Nicaragua, monseñor Ulloa y Larrios, no quiso mezclarse abiertamente en la cuestión. Es verosímil que aun convencido de la inocencia de los jesuitas, prefiriera por más altas razones pastorales, marginarse de un asunto en el que el gobierno y la opinión manipulada mezclaban demasiados ingredientes políticos.

La oposición implacable contra la Compañía de Jesús se fundaba en último término en el postulado liberal de origen dieciochesco, de que «democracia», «libertad de conciencia», «progreso», «luces del siglo» no podían subsistir con el romanismo y «ultramontanismo» de los jesuitas. Fue un presupuesto apriorístico del liberalismo decimonónico y no había más que discutir.

Como un reto a Barrios, los jesuitas fueron acogidos en Costa Rica por el presidente Tomás Guardia, que prolongó su permanencia en el poder por 12 años (1870-1882). El influjo liberal que iba cobrando fuerza especialmente desde 1875 logró finalmente la expulsión de la Compañía de Jesús en 1884. Volverían a Costa Rica 60 años más tarde, ya que la ley excluía nominalmente su permanencia en el país.

48. Amplia información impregnada de sentimiento fuertemente antiliberal, ya que hubo de sufrir todos los golpes de la persecución y destierros, brinda el padre R. PÉREZ, S.I., *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica.*
49. V. SANABRIA, *Vacante,* p. 41-42 y 45.
50. S. VILANOVA, p. 197-198.
51. E. ESCOBAR, p. 270-317.
52. La cita del padre Cardella, ibid., p. 314.

El mito jesuítico funcionaba en Centroamérica en forma semimágica. Sus expulsiones sucesivas producían, a veces, motines populares, como en Guatemala, sentimiento de la población católica, temores de revueltas religiosas, como en Nicaragua, y su defensa era una suerte de *tessera orthodoxiae*: interesante, por demás, el dato de que «a fines del siglo, los liberales exaltados de Nicaragua levantaban las masas en nombre de san Ignacio de Loyola y prometían defender en todo los intereses de la Iglesia»[53].

4. *Ciclón sobre Guatemala*

El triunfo de la revolución de 1871 significó para el catolicismo guatemalteco una sentencia de muerte. No es que se lograse ejecutarla, pero el golpe infligido a la Iglesia ha sido uno de los más brutales asestado en la historia de las persecuciones religiosas[54]. Desde 1871 la nación se ha dado tres constituciones fundamentales, cada una modificada para perpetuar el poder de cada dictador. La de 1879 incorporó las reformas anticatólicas de García Granados y de Justo Rufino Barrios y constituyó el instrumento con cuyo espíritu se gobernó Guatemala hasta 1955. De allí resulta una Iglesia abatida y desarmada: «El poder de la Iglesia había sido definitivamente destruido», escribe con sus categorías poco teológicas, pero realistas, J.L. Mecham (p. 319).

Durante 30 años, la legislación golpea todos los aspectos de la vida y del influjo de la Iglesia. La ley de libertad de prensa (julio 1871) favorece una campaña de difamación anticatólica. A principios de septiembre de este año son expulsados los jesuitas. En octubre tocóles el turno al arzobispo, don Bernardo Piñol, y a su auxiliar, don Mariano Ortiz, acusados de fomentar las insurrecciones populares. Se les dieron pocas horas para salir al destierro.

Cuando en 1948 Guatemala recibió los despojos de su cuarto arzobispo desterrado (monseñor Luis Javier Muñoz), muerto fuera de la patria en 1927, la revista «Verbum» de Guatemala podía escribir con razón:

«La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un calvario continuo [...]. La historia de los arzobispos de Guatemala es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia, de opresión, de persecución»[55].

Los prelados protestaron con grandeza sobre su inocencia[56] y recibieron una carta de Pío IX, que ya conocía de memoria todas estas lecciones:

53. D. GÁMEZ, *Historia de Nicaragua,* p. 431, cit. por GARCÍA DIEGO, p. 139, sin referencia a la fecha de edic. de GÁMEZ.
54. Remitimos a A. ESTRADA MONROY, R. PATTEE (colaboración de G. GERARDI), R. PÉREZ, y S. VILANOVA.
55. A. ESTRADA MONROY, p. 458-459.
56. Descripción detallada en R. PÉREZ, III, p. 216-245.

«Lo que tú, venerable hermano –decía el papa– has experimentado en tu diócesis, está ocurriendo en otros muchos lugares del mismo modo [...]. En verdad que hoy, como en los antiguos tiempos, el episcopado es un verdadero martirio, tanto en la significación de testimonio, como en la de sufrimiento»[57].

Salvo un breve período en que pudo permanecer en la nación el sucesor, arzobispo don Ricardo Casanova, la Iglesia guatemalteca permaneció sin obispo residente durante casi 27 años. El gobierno de la Iglesia hubo de hacerse a través de gobernadores eclesiásticos, «reducidos a la condición de teólogos que se defienden contra cañones» (V. Sanabria).

En diciembre de 1871 se suprimieron los diezmos. En 1872, se prohibió la entrada de jesuitas, y sus bienes fueron confiscados. Se extinguió la comunidad de San Felipe Neri y se expropiaron sus bienes. En junio fueron expulsados violentamente los capuchinos, y poco después se declararon extinguidas las comunidades de religiosos, «porque carecen de objeto en la República, pues no son las depositarias del saber ni un elemento eficaz para morigerar las costumbres». Sus bienes fueron confiscados. Desaparecieron así, además de los jesuitas, oratorianos de San Felipe Neri y capuchinos, los dominicos, franciscanos y vicentinos.

En 1873 se decreta la libertad de cultos, «quedando la religión católica, apostólica, romana, bajo el pie que guarda ahora, en virtud de las leyes vigentes y el concordato celebrado con la Santa Sede». Se había declarado, asimismo, como único válido el matrimonio civil. Siguiéronse las leyes de supresión del fuero eclesiástico, y las de consolidación de todos los bienes de la Iglesia.

El historiador liberal, Salazar Valiente, ha escrito: «El golpe económico que sí fue efectivo y del que no hubo desquite fue el que se dio al poder económico del clero.»

Responde otro historiador guatemalteco, J. González Campo, que eran bienes acumulados en más de tres siglos, que daban rédito a bajo interés, que fomentaban la agricultura y el comercio, y que «los beneficiados fueron Barrios, sus familiares y amigos»[58].

En los años siguientes se acumularon leyes, a veces ridículas. Prohibición de usar la sotana, bajo multa; se legisló sobre los repiques de las campanas; se suprimieron los conventos de religiosas y se nacionalizaron sus bienes; se clausuró el seminario tridentino, cuyo edificio y biblioteca se incorporaron a la universidad. Cuando se consagró el derecho de asociación, se tuvo buen cuidado de prohibir «el establecimiento, de congregaciones conventuales y toda especie de asociaciones o de instituciones monásticas».

57. Ibid., p. 228-229.
58. J. GONZÁLEZ DEL CAMPO, en ECA, 1965, 10-25. En cuanto «al poder económico del clero» y la expoliación realizada por Barrios, L. MARIÑOS OTERO dice que las tierras de la Iglesia eran de escasa importancia: *Gran Enciclopedia Rialp* (GER) III, s.v. «Barrios Auyón», Madrid 1971, 7-39.

En 1879 se proclamó la libertad de educación, pero en 1882 se declaró la educación laica y gratuita del Estado. En cuanto a la privada, se declaró que sería vigilada por el Estado, inspirada en el positivismo y el laicismo, si quería que el Estado le ayudara. «En Guatemala será el presidente Rufino Barrios quien se trasladará personalmente a California para traer a su país a los presbiterianos a fin de que abrieran centros de educación»[59].

En diversos años se expidieron leyes tendentes a recargar la atmósfera laicista del Estado y de la sociedad. La fórmula de juramento se cambió por una protesta de fidelidad; los cementerios fueron secularizados; se impuso a los párrocos la obligación de comunicar a los alcades los bautismos celebrados, y después se prohibió, bajo multa, el bautismo sin previa constancia en el registro civil. En 1882 se suprimió la conducción solemne del Viático y las procesiones exequiales. Se prohibieron igualmente las procesiones, si bien su celebración podía concederse a petición de un seglar y pagando una contribución.

En enero de 1886 se determinó que el nombramiento y remoción de los párrocos debía hacerse con consentimiento del poder ejecutivo.

Después de la expulsión del arzobispo metropolitano y de su auxiliar, en octubre de 1871, vino el decreto de libertad de cultos, «porque la experiencia ha demostrado –se leía– que la religión católica, apostólica, romana, se practica con mayor fuerza en los países en donde, por existir la libertad religiosa, tiene la competencia de los otros cultos».

La expulsión de los jesuitas y de los dos obispos coincidió con sublevaciones populares, en parte promovidas por las medidas antirreligiosas. Acusado por complicidad injustamente fue también expulsado año y medio más tarde el gobernador del arzobispado, don Francisco Espinosa Palacios (2 de julio de 1873). Se hizo denuncia unilateral del concordato, de suerte que en los decretos de 1877 no se determina la situación jurídica de la Iglesia, como organismo que ni siquiera tiene personalidad jurídica.

El administrador apostólico, Juan Bautista Raull, supo manejar con gran acierto la situación, y asesorado por el sacerdote Ángel María Arroyo, como plenipotenciario en Roma, logró llegar en 1884 a la firma de un convenio entre la Santa Sede y el gobierno de Guatemala.

La lectura del texto deja francamente satisfecho a quien quiera encontrar un camino de solución en las tensiones religiosas y políticas de las repúblicas latinoamericanas del siglo XIX[60]. Para ser de la época, el convenio destaca por su realismo y logra salvar para la Iglesia un suficiente espacio de libertad. Pero, debido a la muerte de Barrios que favorecía su firma, la Asamblea Legislativa se opuso a la ratificación (25 de mayo de 1887).

El desconocimiento de los concordatos por parte de los gobiernos centroamericanos debió de obedecer, en gran parte, a una represalia contra sublevaciones y motines populares que siguieron al asentamiento de los

59. P. Damboriena, I, 20.

60. A. Mercati, I, 1018-1020; J.L. Mecham, p. 319-320, parece ignorar que el convenio no fue aprobado por el congreso. Véase A. Estrada Monroy, p. 193ss.

regímenes liberales en Guatemala y en El Salvador, y más tarde en Nicaragua, cuando se expulsó a los jesuitas. Tuvieron a veces carácter religioso. En 1876 el administrador apostólico y obispo auxiliar electo de Guatemala, don Juan Bautista Raull y Beltrán, previno contra semejantes procedimientos, admitida la posibilidad de una resistencia pasiva:

> «Rebelarse a mano armada contra las autoridades constituidas, tal vez por fines e intereses bastardos –escribe–, tal vez por satisfacer pasiones de soberbia y orgullo, será siempre un hecho represensible y origen de efectos desastrosos»[61].

Y es que en los cinco concordatos se lee la cláusula con el juramento que hacen los obispos de no injerirse ni personalmente, ni por medio de consejos «en proyecto alguno que pueda ser contrario a la independencia nacional o a la tranquilidad pública». Las palabras del administrador apostólico eran cristianamente sagaces y apuntaban a distinguir las responsabilidades de cada uno.

A los cinco años de la muerte del arzobispo Piñol y Aycinena en el destierro y a los 15 de ausencia de un obispo en Guatemala, fue ordenado arzobispo metropolitano el digno y joven sacerdote Ricardo Casanova y Estrada, nacido en la capital en 1844 y ordenado sacerdote en 1875 en Chiapas (México), porque no había obispos en el país[62]. Sufrió oprobiosas humillaciones durante los primeros años del gobierno de Barrios. La ordenación episcopal fue conferida por el obispo de Costa Rica, monseñor Bernardo Thiel. La ley que prohibía la entrada de «los ministros del culto católico pertenecientes a otras nacionalidades» había sido declarada inconstitucional.

Su primera atención recayó en devolver prestigio a la Iglesia, criticada durante 15 años de oscurantista y retrógrada. La masa popular indudablemente conservaba su fe religiosa, pero el positivismo y la fascinación del «destino manifiesto» presentaban a la religión católica como la fuente del atraso y de la barbarie[63]. La descristianización de la clase culta, minoritaria pero decisiva, era evidente.

El arzobispo se sintió obligado a denunciar la difusión de libros perniciosos impuestos en los centros educativos. Respondió el gobierno prohibiendo toda publicación de documentos eclesiásticos que no se le hubiesen presentado a previa aprobación. Monseñor Casanova no era prelado para callar frente a tales cesaropapismos tropicales:

> «En lo temporal –escribió– soy y seré el primer súbdito de los poderes legítimos de mi patria; en el régimen espiritual de mi arquidiócesis no dependo más que de Dios y del Romano Pontífice.»

61. A. Estrada Monroy, p. 177-179.

62. Sobre mons. Casanova y Estrada véase la nota 126 del capítulo III de esta segunda parte.

63. Publicaciones protestantes de aquellos años no escatiman expresiones como «degradación del cristianismo», «edificio de la barbarie», etc., P. Damboriena, I, 21-22 y notas.

El arzobispo anuncia que no podrá someterse «a una servidumbre vergonzosa y culpable» y protesta contra las vejaciones inminentes que provocará su negativa a claudicar[64].

Inmediatamente el 4 de septiembre de 1887 fue expulsado de su patria, concediéndosele únicamente tres horas para salir del Puerto de San José y embarcarse a Panamá. El presidente era Lisandro Barrillas, que gustaba justificar sus medidas evocando «las tinieblas de la edad media».

Durante el gobierno del tolerante Reina Barrios, y por las vivas súplicas de los pueblos, diez años después de haber sido desterrado, monseñor Casanova pudo regresar a la patria. Durante su ausencia se había reconocido la masonería, se había aprobado el divorcio, el régimen había usurpado el nombramiento y recusación de los párrocos.

En 1898, un año después del regreso del arzobispo, fue asesinado el presidente Reina Barrios. En esa fecha, la Asamblea Nacional Legislativa dio posesión del cargo presidencial a Manuel Estrada Cabrera, «al que se aferró con tan amoroso afán que 22 años después la propia Asamblea tuvo que declararlo loco para separarlo de él»[65]. El historiador González Campo califica su régimen como el imperio de la esterilidad.

«Gobernó en nombre del partido liberal; se decía de la cepa de los panteristas de occidente, mantenedor del Jacobinismo barrista, pero en el fondo era creyente vergonzante, que mezclaba sus creencias con las supercherías de los brujos de Quezaltenango.» Le llevaban en peregrinación las imágenes de las procesiones de Semana Santa a su lejana residencia.

Dos atentados sufrió en 1907 y en 1908: era «un recurso desesperado del tiranicidio». La adhesión hipócrita de sus clientes hablaba, en un país oficialmente ateo, de que había salido «providencialmente ileso».

Monseñor Casanova se entregó a la paciente reconstrucción de su Iglesia devastada. Expresión trivial frente a la realidad de una comunidad que había carecido de obispo durante más de 26 años, sin seminario, sin ordenaciones, bajo un régimen tiránico cuyo ordenamiento jurídico parecía intencionalmente planeado para desarraigar la fe.

Las estadísticas de P. Termoz[66] dan la suma de 139 sacerdotes para 1 388 000 habitantes hacia 1900: es decir, un sacerdote por 13 000 habitantes. Habría que reconstruir con la imaginación el abandono espiritual de parte del clero, de la dispersa masa campesina, de la inermidad de una Iglesia aplastada furiosamente durante 30 años, sometida al desprestigio y al sarcasmo diario.

La persecución había concluido. En 1899 el masón Rafael Spinola redacta el libro *Moral razonada y lecturas escogidas* para formar oficialmente a la juventud en moldes agnósticos sin ninguna relación con Dios. El propio

64. Todo el episodio en ESTRADA MONROY, p. 245-252.
65. Léanse los dos estudios de J. GONZÁLEZ DEL CAMPO, *El Presidente* y *La caída*.
66. *Amérique Latine* en *Dictionnaire de Théologie Catholique* I, París 1903, col. 1082. Los datos guardan armonía con los de W. PROMPER, *Priesternot*, p. 41. El número de habitantes es inferior al que hemos tomado de J. PERTHES en las primeras páginas de este estudio.

Estrada Cabrera erigió un templo a Minerva, como una resurrección del antiguo paganismo, con fiestas idolátricas y egolátricas de la educación.

El arzobispo prefirió el contacto directo con el pueblo. Las circunstancias de 1899 le impidieron la participación en el Primer Concilio Plenario latinoamericano. Su gran obra pastoral consistió en la visita tesonera a la inmensa arquidiócesis. Murió haciendo una visita pastoral en marzo de 1913. Murió con el consuelo de comprender que los guatemaltecos perseveraban en la fe. Contrastes frontales no ocurrieron desde su regreso del destierro hasta su muerte. La prudencia pastoral sugería la discreción y el mal menor. Estrada Cabrera, por lo demás, no se sentía seguro. Permitió la visita no oficial del delegado apostólico don Giovanni Cagliero en 1910. Nueve años después de la muerte de monseñor Casanova, un cuarto arzobispo sería expulsado del país.

Al regresar de su destierro, el arzobispo Casanova encontró que aún se conservaba muy vivo el sentimiento religioso que había podido desplegarse durante los años del tolerante mandatario José María Reina Barrios (1892-1897). La revista católica «El Mensajero del Corazón de Jesús en Colombia y Centroamérica», editada mensualmente en Bogotá, recoge en los años 1897 y 1898 no escasas noticias del fervor mariano y eucarístico de la población, de los templos atestados de fieles, de los rosarios concurridísimos en el mes de octubre y de la solemnidad de las procesiones, sobre todo de la del Corpus Christi.

> «En este rincón del mundo –escribe un corresponsal en uno de sus números de 1898– está bien arraigada la fe, que no han podido arrancar los enemigos de Dios; pero como la persecución ha sido odiosa, satánica y persistente, necesitamos de la oración de todos nuestros hermanos para que esta fe no desfallezca.»

5. *La persecución en El Salvador*

Simultáneamente con lo que sucedía en Guatemala, El Salvador experimentó una revolución en 1871, en parte justificable por el descontento popular con el régimen anterior. Entre aquel año y 1907, la «revolución» degeneró en «una serie periódica de asonadas, pronunciamientos, invasiones armadas de emigrados, cada y cuando se presentaba el problema de obtener el poder mediante la designación popular. El resultado ha sido, lejos de implantarse las libertades democráticas de la revolución, un sistema de estados de sitio, leyes marciales, no interrumpidas»[67].

Trece presidentes en 36 años. Rafael Zaldívar gobernó nueve años (1876-1885) merced a una constitución promulgada para prolongar su mandato, pero otros no alcanzaron siquiera un año de gobierno.

La administración anterior a la revolución, presidida por don Francisco Dueñas (1863-1871), altamente favorable a la Iglesia, había de pagarse tam-

67. A. GARCÍA DIEGO, p. 211.

bién en el terreno religioso con una persecución que se desarrolló en dos tiempos: 1872-1876 y 1881-1885.

En 1872 la Iglesia florecía en El Salvador, presidida desde 1853 por un viejo, prudente y enérgico prelado, don Miguel Pineda Saldaña, muerto a los 84 años de edad en 1875. Ya había sufrido en 1861 un destierro, como se anotó anteriormente, por su oposición pastoral a la exigencia gubernativa de que el clero prestase un juramento incondicional a la Constitución. Gozaba el clero de buena reputación y aprecio. Los capuchinos y un reducido grupo de jesuitas trabajaban directamente con el pueblo; había dos congregaciones de religiosas consagradas a la beneficencia y a la educación de las niñas, preferentemente pobres, circulaba un pequeño periódico religioso, de reciente fundación, batallador e incisivo, «La Verdad»; las relaciones entre la Iglesia y el Estado se veían reguladas por el Concordato de 1862 y se había organizado un seminario que, al empezar la hostilidad anticatólica, contaba con 12 seminaristas mayores.

Se asigna como causa de la persecución igual que para el resto de las naciones centroamericanas, la combinación de tres factores: el influjo de Guatemala, de la masonería infiltrada en el gobierno y del viejo liberalismo. Llegó al poder el mariscal Santiago González. Las dificultades empezaron en razón de la reticencia del obispo y del clero frente a la revolución cuyo gobierno fue, en definitiva, reconocido y aceptado por ellos.

Nuevas reservas y motivos del conflicto se presentaron en los debates de la Asamblea Constituyente cuando empezó a agitarse la libertad de todo, y se enarbolaba la bandera de los derechos, «con esa exageración delirante –escribe Vilanova– que causa naturalmente el tránsito repentino de una causa a otra».

No obstante la resistencia del grupo de sacerdotes y católicos, miembros de la Asamblea, en octubre de 1871, se aprobó una constitución de propensión laicista y jurisdiccionalista, aunque, curiosamente, todavía de tinte confesional, ya que se reconocía lo siguiente: «La religión católica, apostólica, romana es la religión del Estado y el Gobierno la protegerá; pero se tolera el culto público de las sectas cristianas en lo que no ofenden a la moral y al orden público.» La laicización total vendrá años más tarde.

En 1872 visitó El Salvador el presidente de Guatemala. Las autoridades eclesiásticas de la nación se negaron a tomar parte en los homenajes tributados a quien se había convertido en perseguidor de la Iglesia guatemalteca. Vino después el tratado Arbizú–Samayoa, en una de cuyas cláusulas el gobierno salvadoreño se comprometía a expulsar a los jesuitas[68], como efectivamente ocurrió, no sin la movilización previa del liberalismo callejero. Fue también expulsado el obispo coadjutor de Guatemala que había recibido asilo en El Salvador unos meses antes, al ser desterrado de su patria.

Los atropellos se acumularon en los años siguientes: expulsiones de

68. Eran solamente tres: un hermano y los padres Telésforo Paúl, más tarde obispo de Panamá y después arzobispo de Bogotá, y Roberto Pozo, más tarde obispo de Guayaquil.

sacerdotes, supresión del periódico católico «La Verdad», destierro de los capuchinos, ruptura del concordato, secularización de los cementerios, y en 1875 expulsión del celoso y joven obispo auxiliar de San Salvador, don José Luis Cárcamo, con algunos sacerdotes del cabildo catedralicio.

Ninguna de las medidas persecutorias había ocurrido sin la protesta de la autoridad religiosa. El joven obispo resultaba demasiado incómodo: en su tenaz visita pastoral a la nación, que correspondía toda a la diócesis, despertaba el entusiasmo religioso de la población, en la que celebró, según afirma Vilanova, más de 100 000 confirmaciones. El gobierno trató de persuadir a Pío IX que el prelado adolecía de una enfermedad mental; pidió su traslación a otra diócesis, pero ante la resistencia de la Santa Sede, se valió de un motín ocurrido en San Miguel, en junio de 1875, para proceder a la ejecución del destierro, acusando al obispo de ser el secreto causante de la asonada. Los desterrados partieron a Nicaragua.

Ha de reconstruirse la atmósfera de hostilidad, sarcasmo y violencia que padeció en estos años la perseguida Iglesia salvadoreña. El pueblo conocía bien quiénes eran los perseguidores: por una de esas inexplicables incoherencias de los gobernantes tropicales, el presidente Santiago González quiso acompañar en lugar prominente el féretro del anciano obispo Pineda y Saldaña, muerto el 6 de agosto de 1875, mientras monseñor Cárcamo sufría el destierro; hubo de retirarse porque percibió el sentimiento generalizado de que su conducta había provocado la muerte del obispo residencial a causa de los sufrimientos que le habían acarreado los últimos sucesos.

Por prescripción canónica, monseñor Cárcamo, dentro de muchos obstáculos puestos por el gobierno, empezó a gobernar desde Nicaragua a su Iglesia de El Salvador. La división del partido liberal, las disensiones de la masonería, y las apetencias de Guatemala sobre El Salvador llevaron al gobierno ahora presidido fugazmente por C. Andrés Valle a permitir el regreso del prelado. Éste bien podía con toda justicia exigir una reparación y declaración oficial de no haber dado causa alguna para sufrir el destierro. El obispo atendió más a las necesidades espirituales del pueblo y escribió:

> «Si estuviéramos en tiempo de paz, debería yo esperar que el gobierno diera a la Iglesia mejores garantías; pero en tiempo de guerra el pueblo sufrirá inmensas calamidades y debemos ir a aliviarlo y consolarlo. Tal vez pronto nos volverán a expulsar, pero nada valen nuestros personales sufrimientos, si logramos evitar algunos a nuestros diocesanos o compartir con ellos los dolores y las desgracias. Baste que no nos cierren las puertas de nuestra diócesis para que volemos a auxiliarla y a favorecerla en cuanto podamos»[69].

Su destierro había durado sólo algunos meses. El acogimiento triunfal y espontáneo que le brindó la población ponía en claro el divorcio entre la legislación y el sentimiento popular. El mismo año empezó el gobierno de Rafael Zaldívar, prolongado por nueve años. Los primeros fueron para la

69. Cit. por S. VILANOVA, p. 291. El obispo se refiere, sin duda, a la inminente invasión por Guatemala.

Iglesia tan favorables cuanto lo permitía la influencia directa del gobierno de Guatemala. Zaldívar no exigió el cumplimiento de las leyes persecutorias. Incluso proporcionó ayuda al obispo empobrecido para viajar a Roma a la visita *ad limina*.

Pero los últimos años del gobierno de Zaldívar constituyen una nueva forma de persecución, «suave en la forma pero terriblemente destructora en el fondo, que hizo desaparecer por completo la religión profesada por nuestros padres de en medio de todo lo oficial y gubernamental», apunta Vilanova. El carácter de Zaldívar impidió las medidas violentas, pero las constituciones estatales de 1880, de 1883 y de 1886, de cuño cada vez más irreligioso, cuya sustancia perduró por más de 60 años, colocó a la Iglesia en una desigual situación de inferioridad. Se legisló, efectivamente, sobre libertad absoluta en materia religiosa, se proscribieron las órdenes religiosas, se estableció el matrimonio civil y se impuso la enseñanza laica. Sólo en 1945 regresó «el nombre de Dios» a la Constitución, se devolvió personalidad jurídica a la Iglesia «representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños» y se escribió en la educación el adjetivo «libre» en vez de «laica».

Monseñor Cárcamo se convenció de que el mejor sistema para defender la fe consistía en la acción positiva de la Iglesia. «Luchó contra las leyes secularizadoras con el mismo denuedo con que los heroicos obispos de la primitiva Iglesia lucharon en las primeras persecuciones.» Pero, por su propia cuenta, promovió la enseñanza primaria cristiana en las parroquias (eran entonces 83 en el país), fundó cinco colegios, imprimió una hoja suelta titulada «La propaganda católica» y cuidó con singular atención de su seminario despojado de todos sus fondos por el gobierno.

La acción pastoral del obispo se desplegó con especial intuición en la insistente catequización del pueblo por medio de frecuentes cartas pastorales y en la homilía, que nunca dejó de predicar, cada domingo y cada fiesta. Vivió pobremente y así murió en septiembre de 1885, a los 48 años de edad y 15 de episcopado. Desde 1886 no ha existido persecución frontal contra la Iglesia y la Constitución laica se ha aplicado muy elásticamente de acuerdo con el talante de cada gobierno.

Fue sucesor de monseñor Cárcamo, tres años después de su muerte, otro excelente obispo, don Antonio Adolfo Pérez, cuyo pontificado llegará hasta 1926.

Tampoco monseñor Pérez tomó parte en el Concilio Plenario, presumiblemente a causa de la revolución de 1898, encabezada por el general Tomás Regalado. Monseñor Pérez fue consagrado a los 49 años de edad en San Salvador por el obispo de Comayagua, sede diocesana de Honduras.

A pesar de esas vicisitudes dolorosas, la masa popular permanecía aferrada a sus cristianos sentimientos. «Las medidas antirreligiosas iniciadas en 1871 encontraron la más violenta oposición en la masa del pueblo. La constituyente de El Salvador en 1871 fue impotente para imponer la omnímoda libertad de cultos y se tuvo que contentar con la tolerancia de las otras sectas cristianas»[70]. En los mismos días de estos debates las gentes humildes

se agolparon para recibir, con el instinto cristiano de compasión y solidaridad propio de nuestros pueblos, al obispo auxiliar de Guatemala expulsado por el gobierno de García Granados. Su expulsión de El Salvador a los nueve meses de haber sido recibido (junio de 1872), la expulsión de los jesuitas y capuchinos, 1875, la expulsión del obispo auxiliar de El Salvador, despertaron profunda conmoción popular, tanto que, previéndola, las tres medidas se ejecutaron siempre de noche y en forma expeditiva. También la presión popular influyó sobre el gobierno para que se permitiera el regreso del obispo y de los sacerdotes que habían sufrido la misma sentencia. Su retorno constituyó un triunfo.

En la visita *ad limina* realizada por monseñor Cárcamo, «presentó al Sumo Pontífice la pequeña ofrenda de 5000 francos colectada en su pobre diócesis y en los tiempos más difíciles» para acudir a las necesidades de la Santa Sede reducida entonces a una grave situación por la invasión de los Estados Pontificios.

Pero una legislación laicista no puede menos de golpear la existencia católica de una comunidad. Tal legislación se prolongó durante muchos años.

6. *Honduras: entre persecución y tolerancia*

La situación de la Iglesia en Honduras se asemeja en su aspecto externo a la de sus repúblicas vecinas. Desde 1840 hasta el decenio de 1870 imperó el régimen conservador, como reacción contra el morazanismo. La sede episcopal residía en Comayagua; en 1854 había 60 parroquias y más de 300 lugares de culto. Llama la atención que en 67 años, 1854-1921, sólo hubiera cuatro obispos, que se sucedieron regularmente y tuvieron larga vida episcopal merced a la edad relativamente juvenil en que fueron preconizados.

En el terreno político, Honduras ha sido la república «más castigada de las naciones centroamericanas en todo el siglo XIX. Durante los últimos decenios de régimen liberal, a las imposiciones de Barrios se sucedieron revoluciones intestinas y luego las sostenidas por Zelaya». En 35 años, 1872-1907, hubo 10 presidentes.

Durante el gobierno conservador se celebró un concordato (1861), que sigue las mismas pautas de los demás concordatos centroamericanos, y en 1865 se declaró la confesionalidad del Estado. Pero con el presidente liberal, Manuel Aurelio Soto (1870-1883), la legislación se hizo hostil y laicista. Entre 1878 y 1880 se rompió el Concordato, se declaró la libertad de cultos, se suprimieron los diezmos y el fuero eclesiástico, se proscribió la vida religiosa o «monástica», de acuerdo con la fraseología de aquellos legisladores; los cementerios fueron secularizados, así como las cofradías y fundaciones; se implantó el matrimonio civil y se impuso la educación laica.

70. A. GARCÍA DIEGO, p. 226.

Tales medidas se han repetido en constituciones subsiguientes hasta 1936, de suerte que el Estado no puede subvencionar las escuelas confesionales. El golpe no pudo venir más desconcertante cuando en la capital diocesana, Comayagua, había poquísimos sacerdotes. Suprimidas las cátedras eclesiásticas en la Academia de Tegucigalpa, los pocos aspirantes al sacerdocio no encontraron dónde formarse, ya que el seminario de Comayagua hubo de cerrarse por absoluta falta de recursos. Hasta 1909, la Iglesia hondureña careció de seminario, a pesar de los esfuerzos pastorales de monseñor Manuel Francisco Vélez (1887-1902). En 1907 se dieron los pasos para la institución de un seminario auténtico en Tegucigalpa.

Todavía en estadísticas recientes Honduras suele aparecer como uno de los países más desamparados de clero. Ciertas observaciones que se han hecho acerca de su mala formación en lejanos decenios y de algunas defecciones y flaquezas, han de tenerse en cuenta esas circunstancias por que la Iglesia no contaba con un centro donde pudieran residir y formarse los futuros sacerdotes. En una carta escrita por el obispo de Comayagua, don Manuel Francisco Vélez, al cardenal Rampolla, secretario de Estado, el 28 de julio de 1891, leemos este juicio: «Las mayores dificultades las he encontrado en la poca ilustración y casi ninguna disciplina interior del clero, en lo muy extenso de la diócesis [...], en la escasez de sacerdotes, y en la mucha pobreza del país.» Añade que la situación ha ido mejorando y que «el clero se muestra más disciplinado, especialmente después del sínodo diocesano».

Las constituciones y el Estado eran oficialmente laicistas pero no acababan de asumir la hostilidad antirreligiosa de los vecinos. En la misma relación del obispo que hemos citado se dice: «Sin embargo de esa constitución liberal, aquí, en Honduras, con el actual gobierno no se siente en la práctica la influencia de los malos principios, y desde que llegué a esta diócesis [1887] he cultivado y conservado con el gobierno y todas las autoridades del país tan buenas y estrechas relaciones, que la Iglesia vive como pudiera hacerlo en un país oficialmente católico»[71].

También son de interés dispersas noticias publicadas en la modesta revista «El Mensajero del Corazón de Jesús en Colombia y Centroamérica», que se editaba en Bogotá, sobre la actividad de las parroquias hondureñas, su culto, la organización de sus asociaciones piadosas, en el decenio de 1890 y 1900.

7. *Nicaragua: persecución retrasada pero cruel*

Los «treinta años» de régimen conservador imperante en Centroamérica estuvieron lejos de aportar tranquilidad en Nicaragua por la presencia del célebre «filibustero» estadounidense William Walker, y por el antagonismo

71. Debo agradecer al padre Santiago García, salesiano, el conocimiento de estas noticias cuya publicación me ha sido autorizada. Las obtuvo en el Archivo Vaticano, Segreteria di Stato. Anno 1885, rubr. 279 (fasc. único) fol. 100-101.

de las dos ciudades de León y de Granada. El buen sentido prevaleció, por fin, con la formación del «Gobierno binario» presidido por dos caudillos de opuesto partido, Máximo Jerez y Tomás Martínez, representantes de los «legitimistas» y de los «demócratas».

La presidencia de Martínez (1857-1867) supuso un período de reconstrucción y recuperación del país, y de rechazo a las pretensiones expansionistas de los Estados Unidos. En tiempo de Martínez se celebró el concordato con la Santa Sede (1862), y aunque el gobierno estaba dominado por conservadores, éstos no dejaban de alimentar ideas o de adoptar posturas propias de los católicos liberales europeos. Esta tendencia puede observarse, especialmente, a partir de la presidencia de Fernando Guzmán (1867): juntamente con la admisión de los jesuitas expulsados de Guatemala y de El Salvador en 1871 y 1872, van entrando en Nicaragua, y aun llamados por el gobierno, maestros librepensadores y agnósticos. Los últimos presidentes anteriores a la revolución de 1893, Joaquín Zavala, Adán Cárdenas y Evaristo Carazo, fueron ya «liberales moderados, religiosamente indiferentes». Zavala, intimidado por Justo Rufino Barrios, expulsó en 1881 a los jesuitas, ante la consternación de su amigo y semicopartidario Pedro Joaquín Chamorro. Las intervenciones en favor de aquéllos de parte del obispo, don Francisco Ulloa y Larrios, aparecen prudentes y aun tímidas si se comparan con las que diez años antes habían empleado los obispos de Guatemala y de El Salvador[72].

En 1893 se produjo la revolución conjunta de liberales y conservadores contra el presidente Sacas. Hemos referido en páginas anteriores que hubo revolucionarios liberales que enrolaban en sus filas a incautos campesinos al grito de «¡Viva san Ignacio de Loyola!» A la postre quedó como dueño de la revolución el general visceralmente antirreligioso José Santos Zelaya, que se mostrará tirano entre ilustrado y primitivo, aspirante a una hegemonía nicaragüense sobre la América Central y causante de conflictos con las repúblicas vecinas. Gobernará durante 16 años.

En 1893 se proclamó la nueva constitución, cuyo espíritu reapareció, en gran parte, en 1950. El laicismo de la Constitución dejó honda huella en las nuevas generaciones y afectó a la misma moralidad del nuevo y escaso clero, desprovisto de medios para formarse y para subsistir[73].

Que esta Constitución, como las de las demás repúblicas centroamericanas, respondía plenamente a los ideales anticatólicos de la época, puede colegirse del júbilo con que en 1910 registraba sus efectos el libro venenoso y panfletario de Jorge Corredor Latorre:

> «Las leyes liberales se han mantenido rigurosamente: libertad de culto, separación de las Iglesias y del Estado, matrimonio civil, divorcio, secularización de los

72. Narración y textos en R. Pérez, III, p. 521-530.
73. El escritor católico nicaragüense P.A. Cuadra hace una síntesis impresionante «de la vía dolorosa» de la Iglesia en Nicaragua, en un artículo publicado en LA, 1951, p. 222-223. Reproducimos el texto, casi al final de este estudio correspondiente a la nota 205.

cementerios. Existen asimismo otras leyes que son más que liberales, como la del control de las finanzas eclesiásticas por el Estado y la que prohíbe el establecimiento de congregaciones religiosas, nacionales o extranjeras. El culto católico tolerado por el Estado, es fríamente acogido por el pueblo. En definitiva, la religión no tiene ninguna importancia en la vida de estas pequeñas naciones. Nada de gobernantes clericales, nada de intervención del clero en los asuntos públicos, nada de influencia religiosa en la vida social. ¿Qué más podré decir a propósito de estos pueblos que no tienen historia religiosa? No tener historia religiosa, ¿no es la más bella página de historia? Y sin embargo para los fanáticos de la religión allí hay un crimen de lesa humanidad. ¡No tener historia religiosa es para ellos algo más que salvaje! Pero, ¿qué es la historia religiosa? ¡Luchas fratricidas, venganzas crueles, persecuciones injustas, suplicios, matanzas horrendas. Ése es el crimen de lesa humanidad. ¡Eso es lo salvaje! Sí, señores panegiristas de la Iglesia católica, sin miedo a vuestros rayos es como yo felicito a Nicaragua y a sus hermanas vecinas por no tener sino un pequeño lugar en este libro»[74].

La nueva Constitución desconoció el Concordato y en razón de su irreligiosidad provocó la protesta del obispo, monseñor Manuel Ulloa, que por lo mismo fue desterrado con un grupo de sacerdotes en 1894. Monseñor Ulloa murió en Panamá en 1908. También salieron al destierro las religiosas betlemitas. En 1899 se decretó la supresión de toda comunidad religiosa y la confiscación de los bienes eclesiásticos, aun de los dedicados a los hospitales y a la beneficencia. En 1904 se prohibieron todas las manifestaciones de culto externo y el uso del traje talar. Se llegó a perseguir como a vagos a los que observaban los días festivos. El mismo año fue desterrado el obispo coadjutor don Simeón Pereira, con una parte del clero[75].

Cuando Zelaya fue derrocado en 1909 la humilde fe del pueblo persistía tenazmente. Había podido regresar el obispo, monseñor Pereira, y aun el delegado apostólico de Pío x, monseñor Cagliero, en visita al país, podía verificar por experiencia la adhesión de las masas a su tradición cristiana. Como respuesta irónica e involuntaria, espontánea y masiva, todo lo discutible que se quiera, aparece y se desarrolla en estos años el fenómeno popular de la «traída y dejada» de la imagen de santo Domingo de las Sierras, tumultuosa expresión de piedad popular que ni las leyes de Zelaya ni una excomunión arzobispal de 1969 han podido suprimir. La fe, como la profesa muchas veces el *pueblo*, tiene una resistente espina dorsal, dura de roer para teólogos elitistas y legislaciones laicas. Así se entiende la respuesta de un espontáneo al sacerdote que reclamaba obediencia a las leyes y al arzobispo en la «traída» de 1961: «No, padrecito, no vamos a hacer nada malo. Estamos defendiendo nuestra fe»[76].

La fe del pueblo nicaragüense, después de 20 años de laicismo oficial, persistía viva en el rescoldo. En la visita del arzobispo Cagliero en 1909, su secretario, el salesiano don Nolia, confesó a más de 10 000 personas. P. Cuadra, historiador católico nicaragüense, escribió: en la persecución de

74. J. CORREDOR LATORRE, *L'Église Romaine*, p. 157-158.
75. J.E. ARELLANO aduce datos concretos de interés de los periódicos de la época, p. 69-72.
76. I. PINEDO, p. 68.

Zelaya, a la mujer católica «debe Nicaragua, sin distinción de partidos, la transmisión intacta y hasta acrecentada por hermosos ejemplos de santidad y heroísmo femeninos, de la fe de sus mayores»[77].

Merece que se mencione el nombre de una extraordinaria mujer nicaragüense, Elena Arellano, a cuyo empeño se debió, antes de la persecución, la entrada de algunas congregaciones religiosas.

Al empezar el nuevo siglo, León XIII consagró el mundo a Jesucristo. En la lejana Nicaragua, en medio de la persecución, los católicos de Granada, importante ciudad de la república, resolvieron tributar un público homenaje a Cristo entre el 31 de diciembre de 1900 y el 1.º de enero de 1901 con la inauguración de una cruz de grandes dimensiones; participó una inmensa multitud de fieles, como nunca se había visto en la ciudad y como demostración de atrevido reto a la hostilidad anticatólica se quemaron varios centenares de libros irreligiosos. «Atribuyo el entusiasmo y la alegría de la población –escribía Enrique Guzmán el 31 de diciembre de 1900– al carácter religioso que se le ha dado en la fiesta; de otra manera no hay en Nicaragua festividad alguna que valga dos cacos»[78].

8. *Costa Rica: entre la hostilidad y la coexistencia*

A Costa Rica se le ha llamado «la eterna disidente» entre las repúblicas centroamericanas. En su aspecto religioso institucional «no ha conocido por mucho tiempo las rabietas del anticlericalismo europeo. Precisamente la paz religiosa se basa en un respeto innato –si no en razones más profundas– a todo lo que es cosa o persona sagrada»[79].

Este juicio vale de preferencia para los gobiernos, no tanto para la masa, que religiosamente aparece mucho más homogénea con el resto del pueblo centroamericano.

La paz religiosa no se vio sacudida con violencia sino a partir de 1884. El «trentenio» conservador llega hasta principios de los años ochenta, caracterizado por dictaduras y golpes de Estado. Gracias al llamado «milagro del café», Costa Rica conocerá un notable desarrollo económico y entre 1821 y 1870 pasará de ser «un poblado miserable a un Estado con recursos propios»[80]; pero esta ventaja acarreará el fenómeno de la desigualdad social, el nacimiento de oligarquías económicas y por eso mismo de oligarquías políticas.

La primera diócesis se erigió en febrero de 1850: comprendía todo el territorio de Costa Rica y se le asignaba como sede la ciudad de San José[81]. Su primer obispo fue don Anselmo Llorente y Lafuente, de 51 años, muerto

77. R. PATTEE, especialmente, p. 336-340 y 348-351.
78. J.E. ARELLANO, que además de la cita mencionada, describe brevemente la ceremonia, página 72.
79. R. PATTEE, p. 166.
80. MONGE ALFARO, p. 194.
81. Para esta y otras noticias preferimos a V. SANABRIA, *Anselmo Llorente*.

20 años más tarde, en 1871. La bula de erección menciona la desmesurada extensión diocesana, la dispersión de los feligreses y la escasez de clero. En 1871 había 73 sacerdotes y 13 aspirantes al sacerdocio. Por ello la gran preocupación del obispo fue la fundación del seminario, que realizó en 1854. Entre 1851 y 1870 se ordenaron 75 sacerdotes y murieron 56.

En 1852 se celebró un concordato con la Santa Sede. Ratificado por un gobierno conservador y por un presidente (Rafael Mora) impopular a los liberales; será unilateralmente abrogado en 1884. Por mucho concordato que existiera y por muy católicos que se profesaran aquellos conservadores, la manía jurisdiccionalista no desapareció en la práctica gubernativa. Baste pensar en la anacrónica postura del gobierno, que se creyó con derecho a dar el *pase* a la bula *Ineffabilis Deus* de la definición dogmática de la Concepción Inmaculada de la Virgen. Otro presidente «supercatólico», Tomás Guardia, se mostró tan terco en ejercer el patronato, que la diócesis careció de obispo entre 1871 y 1880, como insinuaremos en seguida.

El obispo Llorente tenía, por su parte, una ideología conservadora «guatemaltequista» (Sanabria), intransigente, como quien había conocido los excesos del liberalismo de Morazán en Guatemala, siendo así que Morazán no persiguió a la Iglesia en Costa Rica. Ocurrió que también el presidente conservador expulsó en 1858 al obispo porque creía que el prelado se oponía a su reelección, y le concedió sólo 24 horas para salir del territorio. Monseñor Llorente pudo regresar a la caída de Mora, en septiembre de 1859.

Otra disposición de corte totalitario se adoptó en 1869 declarándose por la Asamblea legislativa que la educación primaria era función del Estado.

En 1872 llegó al poder el conservador Tomás Guardia, que. en la práctica, permaneció en él hasta 1881. Conservador, católico y autócrata, representaba un desafío a los gobiernos liberales de Guatemala y de El Salvador. Su mandato, en algunos aspectos brillante, no se caracterizó por el respeto a cuantos le hacían oposición. Fue mérito suyo «haber sustraído el Estado de las manos de los grupos pretorianos» (Monge) y de los aristócratas, pero conservando libertades y derechos. Otros juzgan que el régimen de Guardia fue demasiado castrense.

Precisamente en una dictadura conservadora se presentó la larga vacante de la sede episcopal, a la muerte de monseñor Llorente (1871), vacante que se prolongó hasta 1880, porque no hubo acuerdo entre Guardia y la Santa Sede acerca del sucesor del prelado difunto. En 1876 se nombró como vicario y delegado apostólico al prelado italiano Luis Bruschetti. En este decenio, la Iglesia registró la instalación de jesuitas, capuchinos, vicentinos, hermanas de la caridad, hermanas de Sión y betlemitas, mientras en Guatemala arreciaba la persecución.

Al liberalismo le resultaba impotable la presencia jesuítica, por cierto bien reducida. Con los demás religiosos se mostraba más tolerante, «no sabemos –escribe Sanabria– si por compasión o por conveniencia, y esto parece lo más probable, porque nuestro liberalismo ha tenido sus momentos de lucidez aun en medio de sus espasmos»[82].

En 1878 monseñor Bruschetti encomendó el seminario a los vicentinos alemanes. Tenía el deseo –según Sanabria– de introducir en el clero el *fermentum romanum*, e hizo una fundación para sostener perpetuamente un alumno en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Esta medida y los vicentinos «han hecho de nuestro clero lo que por gracia de Dios es»[83].

Durante el propio régimen conservador de Guardia se va advirtiendo la reacción de las juventudes liberales: se trata de un liberalismo anticlerical, cuyas raíces arrancan del ventenio que va de 1820 a 1840. Los síntomas de descristianización se echan de ver aún más en el decenio siguiente, cuando todavía eran borrosas sus finalidades[84]. Paradójicamente no faltan partidarios del presidente conservador, Rafael Mora (1849-1859), que en el extranjero se afilian a la masonería y traen sus principios a Costa Rica; encontrarán apoyo en la segunda presidencia de José María Castro (1866-1868). Personajes como Lorenzo Montúfar o Valeriano Fernández Ferraz desempeñaron un papel preponderante en el proceso de descristianización sistemática de los estratos culturales.

Cuando en 1877 el Gran Consejo Nacional consagró la libertad de cultos y por ello protestó el vicario y delegado apostólico Bruschetti, el ministro de culto, Castro, respondió que estaba en vigor desde hacía 30 años, y concluía: «Es firme resolución del gobierno de proteger la religión católica, apostólica, romana, en armonía con las exigencias de la civilización y del progreso.»

Tales expresiones de «civilización y progreso» eran equívocas para liberales y católicos de la época: tenían un sentido mágico para aquéllos y demoníaco para éstos, según se leyeran en clave del positivismo o del *Syllabus*.

Muerto Guardia en 1882 se impone por su vigor la clase intelectual de ideas liberales, alimentadas por profesores, escritores y científicos llegados en los últimos años, que constituirán un soporte ideológico para la época de cambio ya vecina.

De la presencia cada vez más incisiva de estas nuevas corrientes pueden ser testimonio estas palabras del provisor diocesano, doctor Rivas, que en 1875 recibiendo las limosnas para la construcción de la catedral, decía que la generosidad de los fieles «le hacía esperar que los apóstoles del error no cantarían victoria en su réproba tarea de descatolizarlos»[85].

En 1882 muere Guardia, con lo que el influjo anticristiano de Justino Rufino Barrios ve despejada, desde Guatemala, una difícil barrera. «El período de Tomás Guardia marcó interesante etapa de transición entre la república patriarcal y la república liberal, escribe Carlos Monge[86], proceso que se realizó sin la participación del pueblo. Se pasó de la oligarquía

82. V. Sanabria, *Primera vacante*, p. 329.
83. Ibid., p. 270-271. Sanabria escribe en 1935.
84. Ibid., p. 229-231.
85. Ibid., cit. p. 289.
86. *Historia de Costa Rica*, p. 204ss.

económica a la intelectualidad liberal; no hubo propiamente partidos tradicionales, sino personalistas.»

Tendría que preguntarse el historiador católico: mientras los liberales se preparaban en la universidad (¡por cierto pontificia!), ¿qué hacían los católicos? Gran parte del régimen de Guardia respondió a una vacante de la sede episcopal; el entusiasmo que demuestra el historiador jesuita de aquella época, padre Rafael Pérez, víctima de muchas de las persecuciones liberales, puede inducir al juicio verosímil de que el catolicismo se confiaba sin originalidad e ingenuamente en los favoritismos de los gobiernos, si bien el historiador Sanabria dará otro juicio que citaremos en breve.

Afortunadamente para la Iglesia costarricense se renombró en 1880 como obispo al joven sacerdote, alemán de nacimiento, Bernardo Augusto Thiel, de la Congregación de la Misión, profesor del seminario. Había nacido cerca de Colonia y en 1874 se hallaba en Quito. El expulsado arzobispo de Guatemala, Bernardo Piñol, no ocultaba su extrañeza: Thiel era demasiado joven, extranjero y religioso. Empero su designación se hizo a presentación del gobierno de Guardia. Era hombre culto, explorador y conocedor de lenguas indígenas, sobre lo que escribió algunos estudios; estaba en capacidad de conocer las peripecias del *Kulturkampf* y los avances del catolicismo social alemán. Durante 21 años regiría la diócesis y será el único obispo centroamericano presente en el Concilio Plenario de América Latina.

Sobrevino necesariamente la «cuestión jesuitas», que fueron expulsados en 1884, bajo la presidencia de Próspero Fernández (1882-1885), según los convencionales pretextos empleados a lo largo y ancho del istmo.

Jesuitas y obispo fueron expulsados con un mismo decreto el 18 de julio: el presidente se declaraba muy informado y conocedor de que «a instigación del diocesano eclesiástico en convivencia con los padres de la Compañía de Jesús» tienen la mira «de trastornar el orden público, con el fin de apoderarse de la dirección de los negocios que solamente incumben al poder público constitucionalmente establecido» y que quieren «sobreponerse al Estado en sus más altas funciones»[87].

No las tenía todas consigo el gobierno, pues hubo de acompañar el destierro con dos meses de estado de excepción por la conmoción causada en el pueblo. Ocho días más tarde se desconocía el concordato, y se siguieron las medidas de secularización, de cementerios, supresión de diezmos, expulsión de los lazaristas y religiosas. El presidente Fernández telegrafiaba inmediatamente al presidente de Nicaragua anunciándole la expulsión del obispo y de los jesuitas «por convenir así a la tranquilidad del país y a las ideas que sustentan y gobiernan».

La nueva constitución laica de 1884, en que incluso se quiso anular la cláusula de que la religión católica era la de Costa Rica, estuvo en vigor hasta 1942. En 1886 se estableció la escuela neutra. En 1910, Jorge Corredor Latorre, saludaba entusiasmado todas estas medidas: de «las conquistas

87. Texto en R. PÉREZ, III, p. 590.

de los católicos fanáticos de Costa Rica [...] no queda sino una tropilla de beatos sin apoyo en un medio que se extingue»; «se ha puesto fin a la escuela fanática», y el Liceo de Costa Rica, creación del liberal fuerte Mauro Fernández, «verdadera escuela de democracia y de liberalismo, ha sido el único establecimiento de enseñanza secundaria del país». Costa Rica se levanta como un paradigma del amor por la paz «y progresa de una manera sorprendente, protegido contra el clericalismo por las convicciones liberales que desde hace un siglo predominan en el país»[88]. Demasiada retórica y entusiasmo, ya que, en 1910, pueblo y gobierno abrumaban de agasajos al humilde delegado apostólico del Papa, monseñor Cagliero.

Muerto el presidente Fernández, el obispo Thiel, con quien ni siquiera podían comunicarse los fieles en su destierro de Panamá, pudo regresar a Costa Rica. La masonería se había mostrado ineficiente a causa de su desorganización. El obispo organizó un Partido de Unión Católica. Hacia 1890 escribía:

«Es preciso que los católicos busquen darse organización, contribuyendo cada uno a ella, ya con su persona, ya con su dinero o influencia, porque con sólo rezar en la iglesia o con la casa no se hacen las cosas, sino con la actividad varonil y con contribución en dinero y otros haberes.»

Surgió, pues, el Partido de Unión Católica: «Cada sacerdote se convirtió en un propagandista político y cada parroquia y barrio importante en un club político»[89]. En 1891 obtuvo en las elecciones municipales un triunfo bien sonado. Tres años más tarde triunfaron los liberales en las elecciones para diputados, en un proceso oscuro, por el que los católicos perdieron la mayoría absoluta.

El mejor resultado de la fuerza obtenida, de todos modos, por la Unión Católica fue el triunfo del buen sentido: la oligarquía y los liberales comprendieron la esterilidad de una guerra religiosa. En Costa Rica han podido vivir en coexistencia y aun en colaboración, liberales y católicos. Por ejemplo, a pesar del laicismo escolar, ya se enseñaba religión en la escuela oficial en tiempo de monseñor Thiel. El recuerdo de la Constitución de 1884 sirvió para aglutinar al clero y a los católicos.

A apenas seis años después de las «temibles leyes liberales», el presidente José Joaquín Rodríguez (1890-1894) asistía al *Te Deum* de rigor en la catedral para inaugurar su mandato. El deán Domingo Rivas analizó en su panegírico la época liberal y dijo:

«Ved, señor presidente, bosquejado a ligeros rasgos el cuadro de los rudos golpes con que se ha pretendido abatir a esa inocente y sobre inocente, bienhechora Iglesia a quien vos con noble orgullo llamáis Nuestra Madre.»

88. *L'Église Romaine*, p. 166-169. El impacto causado por las leyes persecutorias se echa de ver en la vehemente corresponsalía enviada desde Costa Rica a la revista «La Civiltà Cattolica» (véase vol. XII, serie XII, 1885, p. 383-384).

89. V. SANABRIA, *Bernardo Augusto Thiel*, p. 341ss.

Este talante clerical, la fuerza relativa de la Unión Católica, la alocución del obispo en 1893, para acoger la encíclica *Rerum Novarum*[90], alarmaron a los liberales, que unidos por «el deseo de evitar el derrumbe de las instituciones libres del país con el irremediable triunfo del clero», como se expresa en su autobiografía el futuro presidente y dictador Rafael Iglesias (1894-1908), obtuvieron nueva victoria, en la que actuó el miedo a la fuerza del catolicismo político.

No se hostilizó sistemáticamente a la Iglesia. En el decenio de 1890 y en la presidencia de Cleto González Víquez (1906-1910), el gobierno se interesaba por la venida de los salesianos, «a condición de no llegar en traje talar». En 1908 llegará un delegado pontificio cuyo rango diplomático será reconocido en seguida.

«La Iglesia como tal, escribe Sanabria, nunca adoptó ni siguió un plan político. Hubo clérigos en todos los partidos. Fuera del 84, en que los liberales por iniciativa propia hicieron tabla rasa, la Iglesia nunca tuvo que sufrir con la derrota de los partidos, ni cifró determinadas esperanzas en el triunfo de una candidatura. Nuestra Iglesia ha mantenido una actitud definida sólo en materia de principios, cuando en los afanes políticos sólo se traían y llevaban cuestiones sobre las cuales no puede en manera alguna transigir»[91].

No ha existido, pues, una ola de hostilidad contra la Iglesia, pero se hizo visible el desinterés religioso en las clases influyentes.

9. *Evaluación del período*

La descripción que hemos hecho hasta el momento parece que conserva una fijación en los problemas de índole política y de conflicto entre las relaciones de la Iglesia y del Estado. La historia, la vida de la Iglesia, tiene también otro gran protagonista: el pueblo cristiano con su riqueza religiosa, sus expresiones de fe, sus defectos, limitaciones y alienaciones. Infortunadamente no poseemos literatura a este propósito, y nos hemos contentado con indicar algunos de estos aspectos que señala, demasiado periféricamente, la bibliografía consultada.

Una cierta insistencia en las peripecias de la vida eclesial sufridas a través de las legislaciones irreligiosas y anticatólicas obedece a la convicción de que la atmósfera anticristiana se produjo en gran parte, o se acentuó, por la violencia del poder político ejercida dentro de una comunidad que por su débil infraestructura difícilmente podía defenderse. Aunque los gobiernos surgidos de la revolución de 1871 no mostraron la dureza e intransigencia de Guatemala, sí contribuyeron a una laicización oficial y de los estratos intelectuales. El pueblo, rural en su mayor proporción, quedó parcialmente protegido por la caparazón de su propia religiosidad.

90. «Sobre el justo salario de los trabajadores y artesanos y otros puntos de actualidad que se relacionan con la situación de los destituidos de bienes de fortuna.»

91. V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 139.

Algún historiador atribuye la incapacidad de resistencia de la Iglesia a la debilidad, al mero nominalismo del catolicismo latinoamericano[92], religión de mujeres y de pueblo bajo. Los hombres de la *elite* no estaban dispuestos a dar la vida por su fe.

Éste será un juicio sociológico que desconoce otras dimensiones de la fe e infravalora la omnipotencia de las dictaduras. Se pasan por alto otros resultados extremadamente graves, se desvertebran las estructuras de la Iglesia con la expulsión de obispos, sacerdotes y religiosos; los católicos quedan privados de sus lugares de culto y de sus precarias formas de defensa. Los golpes vinieron repentinamente. Si se arguye por qué la comunidad no se encontraba organizada, habría que lamentar, aunque anacrónicamente, que aquéllos eran otros tiempos: los obispos pertenecían a su época y a su espacio, que no eran los de Bélgica ni los de la Alemania del *Kulturkampf*; la escasez de diócesis y de un clero numeroso y bien formado no obedece siempre y necesariamente a falta de voluntad o de visión profética. Los católicos, al menos en gran parte, respondieron de acuerdo con sus posibilidades. La persecución se vio acompañada de medidas uniformes de gran eficacia: acusaciones de *complot* contra el Estado lanzadas a los obispos en todas las naciones centroamericanas; su expulsión nocturna y perentoria de los obispos; desconocimiento arbitrario de los concordatos; promulgación rápida de constituciones laicistas. Se podría leer con fruto el estudio de Hilaire Belloc, *Cómo ocurrió la Reforma*, y se encontrarán analogías interesantes.

Tampoco se han de ignorar las deficiencias de la Iglesia, comunes entonces a los países de tradición católica: Iglesia con nostalgias de *ancien régime*, no poco aferrada a los favoritismos de los gobiernos y confiada en el estatuto concordatario. Quizá la mayor parte del clero no representaba el mejor retablo de cultura como para presentar al catolicismo cual imagen de apertura y de progreso. Pero los pueblos no asistieron indiferentes a la aplicación de las medidas hostiles. Baste recordar la pública manifestación de dolor y de protesta popular en las expulsiones de los obispos, religiosos y religiosas de Guatemala, El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, y el júbilo con que fue saludado su retorno, así como el valor con que en la república de El Salvador y en Costa Rica defendieron su causa los sacerdotes y católicos que tomaron parte en las asambleas constitucionales o legislativas.

92. J.L. Mecham, p. 416ss.

V. Las estructuras de la Iglesia[93]

1. *Diócesis y episcopado*

Hasta bien entrado el siglo xx produce penosa impresión la debilidad numérica de diócesis, de clero y de parroquias que aqueja a la Iglesia en Centroamérica. Durante más de tres siglos existieron cuatro sedes episcopales únicamente para todo el territorio del istmo: Guatemala, erigida en 1534 y hecha metropolitana en 1746; Comayagua en Honduras, creada en 1561; León, Nicaragua, creada en 1534, y Panamá, 1513, que perteneció en la época colonial al arzobispado de Lima, y más tarde al de Santa Fe de Bogotá.

Tenemos, pues, que hasta 1842, la provincia eclesiástica de Guatemala, sólo con tres sedes, comprendía cinco naciones, alrededor de medio millón de kilómetros cuadrados y verosímilmente, cerca de dos millones de habitantes. Razones pastorales y de nacionalismo llevaron a la Santa Sede a erigir la diócesis de El Salvador en 1842 y la de Costa Rica en 1850. En esta situación absurda se continuó hasta el decenio de 1910. Ya monseñor Cárcamo, de El Salvador, había propuesto a Pío ix en 1876 la división de su diócesis, y monseñor Casanova había pedido al cabildo catedralicio de Guatemala estudiar la creación de los obispados de Quezaltenango y de Esquipulas, que se mostró irrealizable por la pobreza de la Iglesia y la escasez de sacerdotes.

Ya poco después de la independencia se agudizaba la conciencia de que en tales circunstancias la acción pastoral resultaba casi imposible. En 1825 se hacía ver por parte del cabildo de San Salvador que la región tenía 300 000 habitantes y 54 parroquias; que cada parroquia contaba con 5555 *(sic)* feligreses; que la distancia a la sede arzobispal era de 60 leguas; que las vacantes, a veces dilatadas, causaban muchos trastornos y que una visita pastoral del prelado se hacía imposible[94].

En el decenio de 1890, de acuerdo con los datos aportados por Termoz, que aquí completamos con los de Ritzler - Sefrin *(Hierarchia VIII)* la situación del personal ministerial era el siguiente:

País	Habitantes	Sacerdotes	Parroquias
Guatemala	1 388 000	139	104
Honduras	380 000	?	65?
Costa Rica	245 000	102	54
Nicaragua	350 000	130	67
El Salvador	800 000	127	86

93. En la elaboración de las páginas que vienen empleamos los siguientes autores citados en la bibliografía y evitamos las notas: I. Alonso, G. Garrido, J. Brufau Macías, W. Promper, PMV, P. Termoz, y varios: *Survey*.

94. S. Vilanova, p. 99-102.

Fuera de la capital de Guatemala, que llegaba a los 75 000 habitantes, las otras capitales eran grandes aldeas, ninguna de las cuales superaba los 20 000.

¿Qué impedía a la Santa Sede la multiplicación de las diócesis? Es falsa la aseveración de que la Santa Sede propendía, por principio a mantener jurisdicciones macrodiocesanas y a oponerse a su división. En cuanto fue posible dentro de las circunstancias del siglo xix se buscó una multiplicación de las diócesis: así lo hizo Pío ix en la década de 1860 creando nueve diócesis en dos provincias eclesiásticas en México, y ello en plena persecución juarista. Otro tanto hizo León xiii en el Brasil cuando acabó el malhadado imperio. Ocho diócesis repartidas en dos provincias eclesiásticas se erigieron en Colombia en la segunda mitad del siglo xix. Con referencia a la América Central, puesto que carecemos de documentos, podríamos trabajar con hipótesis. La lentitud con que se procedió en la creación de nuevas diócesis pudo obedecer a la escasez de clero preparado; a previsibles conflictos debidos al patronato, como fue el caso de Costa Rica que estuvo vacante nueve años en tiempos del «supercatólico» Tomás Guardia; a dificultades internas para formar cabildo catedralicio por la escasez de clero; a las turbulencias políticas del tiempo con la consiguiente inestabilidad de los gobiernos.

Durante los regímenes liberales inmediatamente subsiguientes a 1871, era impensable la creación de diócesis, si bien el arzobispo de Guatemala contempló la posibilidad de crearlas al empezar el gobierno de Estrada Cabrera.

Empero semejante situación aparecía ya demasiado antipastoral y por ello el delegado apostólico Cagliero se embarcó en el proyecto durante su misión entre 1908 y 1915. Obtuvo la creación de cuatro sedes metropolitanas más, fuera de Guatemala que ya lo era: San Salvador, Tegucigalpa, Managua y San José, con ocho sufragáneas y tres vicariatos apostólicos. La realización de esta iniciativa no tuvo efectos uniformemente inmediatos en todas las repúblicas del istmo.

Fue mérito de Cagliero, primeramente, haberlo conseguido: ahora cada nación constituiría una provincia eclesiástica; en segundo lugar no lo hizo como quien trabaja en su escritorio sobre un mapa. Personalmente recorrió enormes extensiones, incluso en la hostil Guatemala. El paso dado será una inyección de vida a la golpeada organización de la Iglesia centroamericana. Pero mientras en El Salvador el presidente Araújo se congratuló de ello y en Guatemala el mismo Estrada Cabrera aprobó el plan y ofreció garantías, en Honduras chocó de tal suerte la medida, que en 1916 fue expulsado el lazarista padre Nieborowski, profesor en el recién fundado seminario, porque era quien se puso al frente de la iniciativa y había conducido las negociaciones con Roma.

La primera diócesis filial de Guatemala, Quezaltenango, se creó solamente en 1921, y la segunda, Verapaz, en 1935. Erigida la provincia eclesiástica de Honduras en 1913 con tres jurisdicciones, hubo que esperar hasta 1949 a nuevas divisiones. En El Salvador corrieron 30 años entre la decisión

Cuadro estadístico de la Iglesia en Centroamérica

	Extensión en km²	*Habitantes en 1970 en miles*	*Densidad km²*	*Parroquias*	*Religiosos*	*Religiosas*	*Sacerdotes diocesanos*	*Sacerdotes religiosos*	*Sacerdotes total*	*Seminaristas*	*Habitantes sacerdote en 1970*
GUATEMALA	108 889	5 189	48	302	667	946	175	450	625	59	8 342
Guatemala	5 546	995	186	88	410	492	79	239	318	14	3 119
Jalapa	7 204	465	64	24	6	20	16	6	22	2	19 291
Quezaltenango	4 733	340	71	29	45	110	22	37	59	10	5 760
San Marcos	3 791	424	111	26	3	58	18	—	18	—	16 300
Sta. Cruz de Quiché	8 387	315	37	19	22	25	—	22	22	3	12 600
Sololá	5 540	689	124	30	34	63	20	32	52	—	14 669
Verapaz	11 810	457	38	16	40	33	2	36	38	9	13 050
Zapata	5 281	318	60	16	19	36	13	9	22	—	13 250
Huehuetenango	7 400	471	63	20	32	63	5	22	27	2	16 240
Escuintla P.N.	4 384	343	78	9	17	16	—	17	17	14	20 000
Sto. C. de Esquipulas	160	31	—	6	11	5	—	5	5	3	—
El Petén A.A.	35 854	51	8	11	14	9	—	13	13	1	3 400
Izabal A.A.	9 034	292	32	8	14	16	—	12	12	1	24 000
EL SALVADOR	21 393	3 534	163	209	286	700	206	211	427	90	8 031
San Salvador	5 381	1 253	232	93	192	425	97	149	246	36	5 093
San Miguel	4 993	603	120	24	25	36	18	15	33	25	16 298
Santa Ana	4 394	752	83	38	39	132	38	29	67	12	11 750
Santiago de María	2 868	476	158	18	14	15	14	14	28	4	17 000
San Vicente	3 502	450	128	36	16	92	39	14	53	13	6 923
HONDURAS	112 088	2 582	23	110	196	284	72	183	255	22	10 940
Tegucigalpa	23 470	643	27	43	95	142	17	95	112	11	6 691
Comayagua	7 527	231	30	11	9	10	10	8	18	3	14 400
San Pedro Sula	36 599	540	14	14	40	52	5	33	38	1	14 500
Santa Rosa de Copán	17 360	697	40	25	23	34	25	21	46	5	17 000
Choluteteca P.N.	5 775	290	50	10	25	46	13	22	35	—	8 000
Imac. C. de Olancho	24 715	146	5	7	4	—	2	4	6	2	13 200
NICARAGUA	130 000	1 984	15	145	266	509	101	213	314	53	6 400
Managua	5 210	707	135	42	130	257	31	123	154	27	4 900
Estelí	7 293	191	26	13	11	53	14	7	21	7	8 000
Granada	9 000	202	22	24	20	36	11	20	31	2	5 100
León	10 000	354	35	31	45	65	27	25	52	9	6 800
Matagalpa	16 370	300	18	14	12	51	11	8	19	3	5 000
Juigalpa P.N.	12 565	122	9	9	4	4	6	4	10	—	13 500
Bluefields V.A.	72 050	144	1	12	44	43	1	26	27	4	5 500
COSTA RICA	50 700	1 737	34	142	193	898	256	127	383	70	4 924
San José de C.R.	3 758	758	201	67	153	702	147	94	241	37	3 524
Alajuela	8 811	329	37	32	21	87	57	13	70	10	4 569
San Isidro del General	11 404	140	12	12	5	35	10	5	15	8	9 333
Tilarán	17 000	345	20	19	4	50	31	4	35	11	8 846
Limón V.A.	11 000	136	12	12	10	24	11	11	22	4	7 157
PANAMÁ	75 650	1 464	19	101	318	335	90	174	264	17	6 236
Panamá	16 327	689	42	46	201	171	55	97	152	13	4 600
Chitré	6 294	144	22	14	7	3	10	7	17	1	8 400
David	8 758	236	26	25	41	58	8	29	37	2	6 300
Santiago de Veraguas	11 086	150	13	12	12	22	16	8	24	1	11 000
Bocas del Toro P.N.	8 917	41	4	4	12	17	—	12	12	—	4 100
Darién V.H.	24 268	159	6	—	45	64	1	21	22	—	5 000
TOTAL GENERAL	498 720	16 490	33	1 009	1 926	3 672	900	1 368	2 268	310	7 400

de 1913 que erigió la diócesis de Santa Ana y San Miguel, y 1943, en que se creó la de San Vicente. En Costa Rica debió aguardarse hasta 1921 para que se cumpliera la resolución pontificia de fundar las jurisdicciones de Alajuela y Limón. Panamá fue elevada a sede metropolitana con una diócesis sufragánea solamente en 1925. Inmediatamente antes dependía de la arquidiócesis colombiana de Cartagena.

Según el cuadro ofrecido por la meritoria monografía de «Pro Mundi Vita» (pág. 26) citada en bibliografía, la situación estadística de la Iglesia en Centroamérica en 1970 era la que aparece en el cuadro de la página anterior[95].

Esto significa que las seis diócesis de 1870 eran, un siglo más tarde 42 jurisdicciones eclesiásticas, aunque de desiguales dimensiones: el territorio misional de Bluefields (Nicaragua) tenía 72 050 km²; la diócesis de San Pedro Sula (Honduras), 36 599; El Petén (Guatemala), 35 854; Olancho (Honduras), 24 715; el vicariato de Darién (Panamá), 24 268, y la arquidiócesis de Tegucigalpa, 23 470; las 371 parroquias de 1890 habían subido a 1009; los probables 568 sacerdotes de la misma época eran 2268 en 1970. Adviértase que en 1890 no se considera a Panamá, donde debían de ser unos 40 verosímilmente, o quizá menos.

En cuanto al número de jurisdicciones eclesiásticas, quedan repartidas así en 1970: trece en Guatemala; cinco en El Salvador; seis en Honduras; siete en Nicaragua; cinco en Costa Rica; seis en Panamá.

2. *El clero y las parroquias*

Teniendo en cuenta el cuadro estadístico reproducido anteriormente para el año 1970, la evolución del número de sacerdotes y su proporción con el número de habitantes entre 1912 y 1970 puede observarse en el cuadro (pág. 27 de *Pro Mundi Vita*) que nosotros reproducimos para su estudio y comparación en la página que sigue[96].

95. Los datos demográficos difieren de los que se indicaron al principio de este trabajo, tomados del «Anuario de las Naciones Unidas».

96. La fuente para 1912-1960 es *Latin America in Maps, Chartes and Tables*, número 2. *Socioreligious Data* (Comp. por Yvan Labelle y Adriana Estrada), México. W. PROMPER aduce idénticos guarismos en la pág. 41, pero sus fuentes son: *Atlas Hierarchicus* de STREIT, Paderborn 1913, p. 114. Más adelante en nuestra nota 105 veremos que se ha de trabajar con cautela ante las estadísticas.

		1912	1945	1950	1955	1960	1965	1968	1970
GUATEMALA	Diocesanos	109	71	60	83	105	196	184	188
	Religiosos	10	47	72	159	207	298	321	434
	Total	119	118	132	242	312	494	505	622
Habitantes por sacerdote		9400	20 700	21 200	13 500	12 300	8809	9827	8342
EL SALVADOR	Diocesanos	130	111	111	120	148	153	204	227
	Religiosos	12	88	103	121	136	203	191	213
	Total	142	199	214	241	284	356	395	440
Habitantes por sacerdote		7000	8700	8700	9200	9185	8149	8349	8031
HONDURAS	Diocesanos	95	61	55	48	57	75	111	63
	Religiosos	15	41	65	79	114	111	140	173
	Total	110	102	120	127	171	186	251	236
Habitantes por sacerdote		5000	12 300	11 900	13 000	11 500	12 446	10 577	10 940
NICARAGUA	Diocesanos	54	94	102	97	97	116	111	123
	Religiosos	30	63	96	111	125	194	189	187
	Total	84	157	198	208	222	310	300	310
Habitantes por sacerdote		6300	5900	5300	6000	6600	5658	6333	6400
COSTA RICA	Diocesanos	86	95	101	113	140	187	222	248
	Religiosos	25	51	67	117	114	144	136	125
	Total	111	146	168	230	254	331	358	373
Habitantes por sacerdote		2500	4700	4800	4100	4600	4432	4539	4924
PANAMÁ	Diocesanos	52	33	37	39	44	55	81	78
	Religiosos	8	57	83	108	125	154	176	176
	Total	60	90	120	147	169	209	257	254
Habitantes por sacerdote		6400	7800	6700	6200	6200	5785	5369	5763

A excepción de Guatemala y Panamá, donde la proporción de habitantes por sacerdote experimenta alguna mejoría, en las otras repúblicas se registra un deterioro de la situación.

Interesa advertir sobre los casos de Guatemala y Honduras. En Guatemala, de 1912 a 1950 la disminución de sacerdotes diocesanos es alarmante y la desproporción con el creciente número de fieles es catastrófica. Está dando, sin duda, sus frutos la prolongada hostilidad y el despojo de los bienes del seminario. En Honduras se pasa de 5000 habitantes por sacerdote en 1912 a 10 940 en 1970. Por otra parte, en Guatemala, Honduras y Panamá se nota una creciente disminución de sacerdotes diocesanos entre 1912 y los años cincuenta.

En cambio la recuperación se advierte en el clero religioso en todos los países. Se ve que las legislaciones anticatólicas de los últimos decenios del siglo XIX habían perdido influjo y se aplicaban elásticamente. Pero ello no significa una evolución en el interior de la comunidad autóctona, porque la

proporción de sacerdotes religiosos en los últimos decenios es superior al de diocesanos y los religiosos son en su gran mayoría no nacionales. El crecimiento de clero religioso arranca en el decenio de 1950 debido, en gran parte, a la preocupación de Pío XII, que alentó a las órdenes y congregaciones a que también miraran al que llamó «formidable bloque católico», pero con su monstruoso problema de carencia de sacerdotes. El cuadro siguiente, tomado asimismo del estudio de *Pro Mundi Vita* (pág. 28) presenta la proporción de clero diocesano y religioso no nacional en 1970, en esta forma:

	Diocesanos	Religiosos
Guatemala	38,1	96,8
El Salvador	9,0	85,0
Honduras	30,9	98,0
Nicaragua	29,2	95,0
Costa Rica	21,0	76,0
Panamá	56,8	93,0

De acuerdo con datos anteriores establezcamos la comparación del número de parroquias entre el decenio de 1890 y el año de 1970:

	1890	1970
Guatemala	104	302
El Salvador	86	209
Honduras	60/70	110
Nicaragua	67	145
Costa Rica	54	142

No incluimos a Panamá, entonces (1890) territorio colombiano.

Solamente Guatemala, El Salvador y Costa Rica se aproximan a una triplicación de sus parroquias. En Nicaragua casi se duplican y en Honduras no alcanzan a doblarse. Nos encontramos por tanto, frente a gravísimas manifestaciones de irrelevancia eclesial, por el estancamiento o la dificultosa marcha de centros pastorales. Se abulta el problema si se considera que el número de sacerdotes por habitantes es una simple expresión convencional: entran los factores de edad, de burocracia, de dedicación a tareas no estrictamente pastorales, con otros factores comunes a toda la América Latina, de la dispersión, la distancia y la explicable inadaptación de no pocos extranjeros, puesto que la adaptación no se logra en pocos años.

Las estadísticas de W. Promper (pág. 36) para 1964 colocaban a Honduras, Guatemala, El Salvador, Panamá y Nicaragua entre los 10 países latinoamericanos con más alto número de católicos por sacerdote. En cambio en 1961 se contaban 700 misioneros protestantes extranjeros y 1600 nacionales.

3. *Seminarios y ordenaciones*

Aparece desolador el cuadro de ordenaciones sacerdotales entre 1960 y 1971, así como el número de seminaristas mayores. Éstos experimentan un aumento, a veces notable, en tanto que las ordenaciones disminuyen:

	Seminaristas mayores					Ordenaciones anuales					
	1960	1965	1969	1970	1971	1960	1961	1968	1969	1970	1971
Guatemala	30	19	49	60	59	8	1	3	7	3	3
El Salvador	51	51	85	72	90	5	4	10	9	5	5
Honduras	24	26	35	22	22	3	3	3	4	2	6
Nicaragua	11	37	46	31	53	2	5	6	2	2	1
Costa Rica	50	73	75	69	70	7	13	7	7	5	13
Panamá	19	21	26	21	17	1	1	0	0	0	2

La historia de los seminarios en Centroamérica acompaña las vicisitudes de su propia historia religiosa. El de Guatemala, fundado en 1597, fue aniquilado durante los años de persecución de 1871 a 1900. En 1918 un pavoroso terremoto destruyó el nuevo edificio, cuya reconstrucción se inició en 1928. El edificio original fue incautado por los gobiernos perseguidores. En 1963 sólo había dos seminarios mayores para las 10 jurisdicciones eclesiásticas[97]. El seminario de El Salvador fue fundado a mitad del siglo XIX, único hasta 1916. Tuvo que cambiar de sede varias veces, dirigido entre 1900 y 1973 por los lazaristas y por los jesuitas sucesivamente. Se convirtió en interdiocesano al crearse nuevas diócesis; de las seis que se contaban en 1963, solamente la metropolitana y la de Santa Ana poseían seminario mayor propio.

El seminario de Honduras, erigido en Comayagua en 1680, obtuvo incluso la categoría de universidad. Cerrado por las guerras civiles de 1826, pudo reabrirse como seminario independiente en 1905 y se trasladó a Tegucigalpa en 1907. Sus grandes bienhechores y directores fueron los lazaristas, especialmente los padres Hombach y Nieborowsky, de origen alemán. Ambos hubieron de sufrir incomprensiones y críticas. Desde 1948 hasta 1962, estuvo dirigido sucesivamente por los salesianos, cordimarianos y clero canadiense. Es interdiocesano. En sus nuevos orígenes fue ayudado por la limosna del propio papa san Pío X[98].

El seminario de la arquidiócesis de Managua (1913) fue erigido tardíamente en 1950 y de hecho es interdiocesano para Nicaragua. Todavía en 1970 estaba bajo la dirección del clero canadiense.

El de San José de Costa Rica, fundado en 1854 por su primer obispo con grandes sacrificios y esperanzas, tuvo que clausurarse por su extrema pobreza en 1872. Reabierto en 1875 padeció la expulsión de sus nuevos directo-

97. Estos y los siguientes datos en *Seminaria Ecclesiae Catholicae,* Vaticano 1963, entre p. 1415-1460.

98. J. BRUFAU GARCÍA, *La formación.*

res, los lazaristas alemanes, en 1884. El tesón de monseñor Thiel al regresar de su destierro lo llevó adelante; también padeció la ruina de su edificio por un terremoto. En 1920 se inauguró la nueva sede y sirve a las diócesis de la nación. El de Panamá data apenas de 1951.

Las causas de escasez de sacerdotes en América Central son comunes a las de otros muchos países latinoamericanos. Ha desempeñado un papel deletéreo la persecución religiosa, la precariedad y vicisitudes de los seminarios, el descrédito orquestrado contra el estado sacerdotal y ciertas manifestaciones de mediocridad espiritual, ciertos casos de conducta escandalosa que, por otra parte, se ha demostrado, no ser monopolio de nuestras desamparadas comunidades católicas. El *survey* realizado por un grupo de jesuitas en 1969 señala, asimismo, casos menos frecuentes de lo que pudiera desearse, de una apreciación profesionalista de la vocación al sacerdocio como mero recurso para ascender en la escala social. El estado de aspirantes al sacerdocio en los últimos años puede apreciarse en el siguiente cuadro de 1969.

	Seminaristas mayores					Ordenaciones anuales					
	1960	1965	1969	1970	1971	1960	1965	1968	1969	1970	1971
Guatemala	30	19	49	60	59	8	1	3	7	3	3
El Salvador	51	51	85	72	90	5	4	10	9	5	5
Honduras	24	26	35	22	22	3	3	3	4	2	6
Nicaragua	11	37	46	32	53	2	5	6	2	2	1
Costa Rica	50	73	75	69	70	7	13	7	7	5	13
Panamá	19	21	26	21	17	1	1	0	0	0	2

Estableciendo comparaciones muy parciales con el siglo XIX, encontramos que en 1890 había en Honduras 71 sacerdotes diocesanos para unos 400 000 habitantes. En 1970 eran 70 para dos millones y medio, ya que no contamos a los religiosos, en su mayor parte extranjeros (98 % [!]). Entre 1888 y 1905 hubo 31 ordenaciones: una por 16 129 habitantes; entre 1909 y 1927 aquéllas disminuyeron a 20: una por 35 000 habitantes; entre 1927 y 1944 se ordenaron 26 sacerdotes: uno por 46 000 habitantes.

En Honduras ha existido una campaña contra el clero «extranjero» por parte del gobierno, y aun desafortunadamente, de algunos eclesiásticos nacionales. En su defensa salieron los obispos en 1950. Esa celotipia nacionalista desconoce la catolicidad de la Iglesia, pero, a su vez, como lo ha señalado agriamente y no con toda justicia, Iván Illich, la demasiada confianza en la ayuda exterior puede traer riesgos de rutina y pérdida de identidad.

Una pregunta de sumo interés para la historia eclesiástica de Centroamérica es la de cómo se formaban los sacerdotes dentro de las vicisitudes después de la independencia. Entre 1829, año de la expulsión de Guatemala de monseñor Casáus, y 1843, no hubo ningún obispo en la región. Sanabria nos informa que en Costa Rica, antes de la creación de la diócesis (1850), se

improvisaban clérigos «después del aprendizaje regular de la escritura, de la gramática y del catecismo y de algunas nociones de filosofía y de moral quienes se presentaban a la Vicaría en solicitud de sus dimisorias, y no se les podían extender, porque en Centroamérica no había obispos [...]. A la Vicaría Eclesiástica llegaban continuamente peticiones de las autoridades y de los particulares clamando por sacerdotes. Otras veces eran quejas contra el párroco cuya remoción se solicitaba. «"Y no puedo fabricar sacerdotes", decía el padre Del Campo al presidente Carrillo, que apoyaba con la autoridad de su recomendación, una súplica de un pueblo lejano»[99]. El obispo de San Salvador, Tomás Miguel Pineda y Saldaña, se empeñó pronto en la fundación de su seminario diocesano; por su marcha se preocupó igualmente el sucesor, monseñor Cárcamo, dentro de las infinitas dificultades que fueron surgiendo.

En Honduras parece que existían deplorables deficiencias. El polígrafo hondureño, que más tarde abandonaría el sacerdocio, don Antonio R. Vallejo (nacido en 1844 y ordenado en 1868), escribía a su obispo, monseñor Zepeda: «¿No es altamente doloroso que no nos dejas ningún sacerdote para la controversia, ni para el púlpito, ni para la enseñanza, ni para un gobierno?» Se queja de que ningún alumno de aquellos años (1861 a 1885) haya sido enviado a estudiar en el Colegio Pío Latinoamericano de Roma. Calificó la enseñanza del seminario o Colegio Tridentino, de «estrechísima, sin horizontes, sin base y sin principios. La Sagrada Escritura se vio explicada por cuentos de pulpería, como se ve hoy explicada por chiles de convento»[100].

Para hacer justicia, no se debe olvidar la fidelidad de la mayor parte de los sacerdotes centroamericanos a sus obispos, como fue el caso en el destierro del arzobispo Casáus (1829), el repudio de los intentos «cismáticos» del padre Matías Delgado en El Salvador, la solidaridad expresada por no pocos sacerdotes con los obispos nuevamente desterrados de Guatemala y de El Salvador, algunos de los cuales sufrieron la misma pena, y la defensa que hicieron de los derechos de la Iglesia los sacerdotes representantes en las asambleas constituyentes de El Salvador en 1871 y de Costa Rica en 1884.

Monseñor Víctor Sanabria, historiador de la Iglesia en Costa Rica, afirma que el clero de su patria el siglo pasado era fervoroso aunque de preparación intelectual mediocre. De ese clero salieron obispos virtuosos y valientes, como Piñol Aycinena y Ricardo Casanova en Guatemala, Pineda, José Luis Cárcamo y Adolfo Pérez en El Salvador, y Anselmo Llorente en Costa Rica. Cuando el dictador Zelaya prohibió el uso de la sotana en Nicaragua, a principios de nuestro siglo, hubo sacerdotes que salieron con ella por las calles con gran denuedo y fueron apaleados. Fueron beneméritos de la Iglesia en aquellos años, sacerdotes como José Lezcano (más tarde

99. V. Sanabria, *Anselmo Llorente*, p. 19-20.

100. Cit. por J. Reyna Valenzuela, *Biografía del Doctor Antonio R. Vallejo*, Tegucigalpa 1966, p 157 y 153 respect La noticia me ha sido proporcionada por un eclesiástico hondureño

arzobispo de Managua), Ramón Ignacio Matus y Mariano Dubón, que dejó fama de santidad.

Monseñor Cagliero, en misión pontificia por la América Central en el pontificado de Pío x, habla con simpatía del clero que fue conociendo y alaba su esfuerzo pastoral. En cuanto a tiempos más recientes nos remitimos al juicio de los obispos del istmo en sus observaciones a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, de lo que trataremos mucho más adelante.

4. *Diócesis sin obispo y episcopado autóctono*

Algunas naciones centroamericanas han sido seriamente afectadas por largas vacantes o por ausencias forzosas impuestas a sus pastores. Recordemos una vez más los 27 años de vacante del obispado de Comayagua (Honduras) entre 1817 y 1844; los 24 de León de Nicaragua, 1825-1849; los 16 años de destierro del arzobispo de Guatemala, don Ramón Francisco Casáus, 1829-1845, muerto en La Habana; los 27 años de expulsión de los arzobispos de Guatemala entre 1871 y 1898, sin mencionar aún el futuro destierro del arzobispo Luis Javier Muñoz en 1922 hasta su muerte en Bogotá en 1927; el dilatado ostracismo impuesto al obispo de Nicaragua, monseñor Ulloa, desde 1894 hasta 1909, cuando murió en Panamá. En algunos casos la Santa Sede atendió por medio de coadjutores. San José de Costa Rica estuvo vacante 9 años, entre 1871 y 1880, remediada en parte por un vicario apostólico italiano.

Otras veces pasan algunos años entre la muerte del obispo y la designación del sucesor: monseñor Thiel, de San José de Costa Rica, murió en 1901; el siguiente prelado, monseñor Stork, fue preconizado en 1904.

La más extraña vacancia de una sede arzobispal, por ser tan reciente y por la terquedad sacristanesca del gobierno, fue sufrida en Tegucigalpa durante 14 años, de octubre de 1933 a diciembre de 1947. La arquidiócesis fue gobernada de forma anómala, no anticanónica, primero por un vicario de carácter excéntrico, luego por otro muy competente, el presbítero Emilio Morales Roque, que sufrió incomprensiones de un nuncio, y finalmente por el obispo sufragáneo de Santa Rosa de Copán, quien, a su vez, administraba la arquidiócesis a través de un obispo subdelegado, monseñor José de la Cruz Turcios, preconizado por fin arzobispo de la capital a fines de 1947.

A falta de una documentación disponible por tratarse de tiempos demasiado recientes, es preciso atenerse al juicio de algunos eclesiásticos fidedignos, que afirman la existencia de un malestar a causa de la gestión de algunos nuncios apostólicos del istmo entre 1930 y 1960.

En las observaciones enviadas a la Comisión Antepreparatoria del Concilio por los cuatro nuncios que había en Centroamérica en 1959, no se lee ningún juicio despectivo sobre la comunidad católica, sino la preocupación por la conservación de la fe, por la formación del clero y por la multiplicación de sacerdotes. Más aún, el nuncio en Guatemala pide que el futuro Concilio dicte normas para tutelar a los sacerdotes en conflicto con sus

obispos. En 1956 los obispos del mismo país suscribieron una declaración conjunta para desmentir que existiesen antagonismos entre el episcopado y la nunciatura.

Dentro de la comunidad católica centroamericana se ha advertido desagrado por el crecido número de obispos extranjeros. La Iglesia es universal, «católica», y la madurez pastoral debiera prescindir en teoría de todos estos condicionamientos nacionalistas. Pero no todo es nacionalismo, sino precisamente realismo pastoral. Ha habido por cierto excelentes prelados extranjeros, como los alemanes, monseñor Thiel y monseñor Hombach, en Costa Rica y en Honduras, o monseñor Caruana, maltés, o el arzobispo Luis Durou, en Guatemala (ambos entre 1927 y 1939).

Aunque nos salgamos un tanto del año límite en que se concluye este estudio (1970), anotemos que de los 52 obispos de Centroamérica en 1973, 36 eran centroamericanos y 16 extranjeros: seis españoles, cuatro italianos, tres estadounidenses, dos alemanes y un canadiense. Además, 31 eran diocesanos y 21 religiosos: seis franciscanos, cuatro claretianos, tres agustinos, tres benedictinos, dos de Maryknoll, un dominico, un jesuita y uno de las Misiones Extranjeras de Quebec. Tal situación refleja, asimismo, la proporción de clero nacional y extranjero y de clero diocesano y religioso[101].

Por cierto que en 1969 se produjo una protesta por parte de algunos sacerdotes en Guatemala a causa «del carácter extranjero del episcopado». Señalaban que de 12 jurisdicciones eclesiásticas, 10 estaban regentadas por obispos no nacionales. El episcopado descalificó a «estos grupos de presión que han escandalizado al pueblo fiel, desorientado la opinión y roto la unidad de la Iglesia».

5. *La CEDAC*

La jerarquía de Centroamérica y Panamá fue la primera en organizarse regionalmente, adelantándose desde 1950 a la Conferencia General del Episcopado latinoamericano (1955) y al CELAM, y formando la CEDAC o Conferencia Episcopal de América Central y Panamá. Desde entonces se empezó a reunir cada año en las diversas capitales y en 1956 produjo el primer documento conjunto. En 1970, Pablo VI aprobó sus nuevos estatutos y se denomina ahora Secretariado del Episcopado de Centroamérica y Panamá.

6. *Los religiosos*

Si en América Latina los religiosos constituyen una falange apostólica imprescindible, en América Central, una vez que empezó a permitírseles su

101. PMV 25.

regreso, han significado una inyección de vida para enteras comunidades de fieles sumidas en el total desamparo a causa de la escasez de sacerdotes. Se verá en páginas posteriores que algunos obispos manifestaron reservas al celebrarse el Concilio por la excesiva concentración de los religiosos y religiosas en el sector educativo.

Como queda referido en páginas anteriores, no hubo constitución laicista que les ahorrara la expulsión y decretara la ilegalidad de su retorno. Los religiosos fueron acusados de conspiración, de oscurantismo y de parasitismo. Fueron expulsados de Guatemala en 1871 y 1872 «por carecer de objeto [...] por su naturaleza refractaria a las reformas conquistadas por la civilización moderna». Las instituciones educativas «monásticas» fueron calificadas de «cancerosas» y de «carcoma» en Costa Rica. La Constitución de El Salvador prohibía en 1886 «el establecimiento de congregaciones conventuales y toda especie de instituciones monásticas». En Nicaragua se suprimieron las congregaciones religiosas en 1899; en 1880 fueron vetados en Honduras.

El tremendismo fue poco a poco desapareciendo. El caso de los salesianos es bien significativo: fueron llamados a Costa Rica en 1897 por el presidente Rodríguez, y eso cuando casi todo el gabinete era masón. Su sucesor, Cleto González, ofrecía todas las facilidades, poniendo una condición: que no entrasen vestidos de sacerdotes. Los salesianos, con el entusiasmo que lleva toda nueva y recia fundación, fueron instalándose entre 1905 y 1929 en El Salvador, Costa Rica, Panamá, Nicaragua y aun en Guatemala. En 1957 contaban una floreciente provincia con 115 sacerdotes, 104 estudiantes, 56 hermanos cooperadores y 21 novicios.

De todos modos, los gobiernos, a excepción de Guatemala, hacían la vista gorda a las anacrónicas legislaciones laicistas.

En Guatemala se reafirmaron las leyes antijesuíticas y contra cualquier otra comunidad en 1926. Cuatro años antes se había expulsado al arzobispo, don Javier Muñoz, entre otros motivos por ser miembro de la Compañía de Jesús. Hacia 1945, no obstante las terquedades masónicas del régimen del «socialismo espiritualista», empiezan a instalarse algunas congregaciones, y aun entra algún pequeño grupo de jesuitas. En 1969 trabajan 24 comunidades masculinas con 667 miembros y 39 femeninas con casi un millar de religiosas. Muchos de ellos darán pruebas de heroica fortaleza cristiana y sufrirán nuevas modalidades de persecución en el decenio que empieza en 1970.

Durante la segunda visita que hizo a El Salvador el delegado apostólico Cagliero (1912) aprovechó las buenas disposiciones del presidente Araújo, quien disimulando las fórmulas legislativas hostiles, secundó la entrada de los hermanos cristianos, los salesianos, los capuchinos y los jesuitas desterrados de México, que se encargarían del seminario. En 1960, las comunidades religiosas de varones eran 16, repartidas en 65 casas con 265 religiosos; había también 463 hermanas de 20 congregaciones. Diez años más tarde los religiosos llegaban a casi 300 y las religiosas a 818.

Las diversas constituciones de Honduras se han mostrado teóricamente

hostiles al catolicismo. Sin embargo, en 1912 se concedió libertad de asociación; la hostilidad no siempre ha sido aplicada; el propio Estado ha tolerado y aun ayudado a la presencia de comunidades religiosas: en 1909 entraron los lazaristas para encargarse del seminario; más tarde los salesianos, franciscanos, somascos, redentoristas y comunidades femeninas para colaborar en escuelas normales y en obras de caridad y de beneficencia. Con todo, en la I Conferencia General del Episcopado en Río de Janeiro (1955), el relator por Centroamérica puntualizaba que no se reconocía la personalidad jurídica de las congregaciones religiosas. En 1970, el número de religiosos y religiosas llegaba a 480 en una población de más de dos millones y medio; en conjunto era la nación menos favorecida proporcionalmente. Recordamos nuevamente la queja del delegado apostólico Cagliero de que en 80 años no había habido un solo religioso o religiosa en el país. Desde 1909 los salesianos y las Hijas de María Auxiliadora desarrollaron una gran obra de educación. Mencionamos la escuela primaria «San Miguel», fundada por aquéllos en 1909, que evolucionó para ser el floreciente «Instituto Normal San Miguel». Entre 1930 y 1940 registró un gran desarrollo el apostolado de caridad y beneficencia de las comunidades femeninas.

Monseñor Cagliero se preocupó para que Nicaragua recibiese nuevamente congregaciones religiosas. Gracias al trabajo de una minoría católica, en las reformas constitucionales de 1911 y siguientes se obtuvo la entrada o el retorno de los jesuitas, salesianos, hermanos de la doctrina cristiana, dominicos, franciscanos y capuchinos. En 1970, los religiosos eran 266 y las religiosas 509.

Caídas en desuso y luego derogadas las leyes en Costa Rica, los religiosos de ambos sexos superaban los 1100 en 1970. El destierro contra los jesuitas dictado en 1884 sólo se derogó 60 años más tarde, y por eso, mientras en Nicaragua, El Salvador y aun en Guatemala han logrado abrir universidades propias, en Costa Rica solamente eran tres los jesuitas en 1959.

A Panamá no alcanzaron las tempestades decimonónicas, o mejor, fueron disipadas porque, perteneciendo a Colombia, su Iglesia se benefició de la Constitución colombiana y del Concordato de 1886 y 1887. Monseñor Junguito, jesuita colombiano que había sufrido las persecuciones de Colombia y Centroamérica, obispo de Panamá de 1899 a 1911, se interesó en la entrada de jesuitas, salesianos y hermanos cristianos, antes de la separación política. Más tarde llegarán los cordimarianos. En 1970 existían más de 25 casas de religiosos con 315 miembros de 10 congregaciones y 23 comunidades femeninas con 335 hermanas, entre éstas las religiosas de la Visitación, de vida contemplativa, con 30 monjas.

Vale la pena sintetizar las consideraciones del cuadro que viene a continuación, tomadas del *Pro Mundi Vita*. Adviértase que sus estadísticas no son coherentes con las estadísticas globales ampliamente reproducidas en páginas anteriores tomadas de la misma publicación.

Número de religiosas en América Central, habitantes por religiosa (= hab. × rel.) en 1970 y 1950, y porcentaje de religiosas latinoamericanas (= LA) no oriundas de Centroamérica y de religiosas europeas y norteamericanas (EN) que trabajaban en la región.

	1945	1955	1970	hab. × rel.		% LA	% EN
				1970	1950		
Guatemala	84	212	850	6140	29 000	66,2	19,4
El Salvador	375	444	818	4320	4 556	58,4	21,9
Honduras	102	143	282	9156	10 625	37,8	43,2
Nicaragua	203	417	687	2887	3 382	–72,0–	
Costa Rica	275	342	968	1794	2 661	36,8	3,3
Panamá	224	256	462	3168	2 996	56,1	20,4

Los interrogantes son los siguientes: ¿por qué, a excepción de Guatemala, el crecimiento no es sino tímido en relación con la población? ¿Por qué es tan grande el porcentaje de extranjeras y entre éstas el de latinoamericanas no centroamericanas? ¿Tal esterilidad de vocaciones femeninas autóctonas, señala que el aporte extranjero no representa *aquella* vida religiosa congenial al catolicismo centroamericano? ¿Tal vida religiosa «constituye una estructura inadecuada para el mundo mestizo e indígena»? ¿Se discrimina a la mujer o es una traducción paralela de la pobreza espiritual del mundo femenino? ¿Influyen los factores sociales y canónicos de la ilegitimidad y del concubinato cuyos límites son muy altos?

VI. La primera misión pontificia a la América Central[102]

1. *Monseñor Giovanni Cagliero*

A principios del siglo XX, la república de Costa Rica mantenía relaciones diplomáticas con la Santa Sede, a través del ministro plenipotenciario, Manuel de Peralta, residente en París. Pero la misma Santa Sede no tenía ningún representante en aquella república. La situación de la Iglesia en Centroamérica y la importancia que iba a adquirir el istmo con la apertura del Canal de Panamá, movieron a Pío X a pensar en la creación de una delegación apostólica para la América Central con sede en San José de Costa Rica. Este gobierno, presidido entonces por Cleto González Víquez, moderado y prudente, se mostró favorable a la iniciativa, y pidió que el enviado papal fuese investido de carácter diplomático en calidad de enviado extraordinario. En mayo de 1908, la Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinarios se fijó en un obispo salesiano, a quien don Bosco había

102. Sobre la delegación apostólica de Cagliero escriben: G. Cassano, II, p. 654-673; E. Ceria, *Annali*, III, p. 792-810. Debemos noticias más pormenorizadas al padre Santiago García, salesiano, que está redactando la tesis doctoral en la Universidad Gregoriana, sobre *La Cuestión religiosa en las constituciones políticas de Nicaragua durante los años 1910-1915 en los informes de monseñor Juan Cagliero, delegado apostólico en la América Central.* Citamos de su trabajo previo para obtener la licenciatura.

estimado muchísimo. Desde 1875 había trabajado en las primeras misiones salesianas de Patagonia. Había nacido cerca de Turín, en 1833, y desde 1883 era vicario apostólico en aquella inmensa región. En el momento cumplía una visita a diversas diócesis de Italia, encomendada por la Santa Sede. Su modo de proceder con el gobierno argentino lo recomendaban, por lo demás, como un futuro pastor y diplomático en la difícil coyuntura de la Iglesia en Centroamérica. El propio presidente de Guatemala, Estrada Cabrera, le dirá un día: «Me agrada su manera de obrar, porque revela una franqueza que jamás he encontrado en los otros diplomáticos. De usted estamos seguros en lo que dice»[103].

Por lo demás, monseñor Cagliero asumió el encargo con gran sentido pastoral, merced, entre otras razones, a sus agradables cualidades humanas. Su circunspección en los asuntos políticos le merecieron elogios del irreligioso Zelaya, dictador de Nicaragua. Cagliero permanecerá en Centroamérica siete años largos, entre agosto de 1908 y noviembre de 1915, cuando fue creado cardenal por Benedicto XV. Murió en 1926, a los 88 años de edad.

2. *Su acción en América Central*

Su misión inmediata era de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario en Costa Rica y delegado apostólico en las demás repúblicas de Centroamérica. Al despedirlo, Pío X le dijo: «Vaya a Centroamérica y haga allí tanto bien como el que ha hecho en Patagonia y en otras partes de América.» De hecho, Cagliero había estado únicamente en Argentina y Uruguay. El 22 de agosto de 1908 llegó a Puerto Limón (Costa Rica) después de un mes de viaje en un vapor español.

A excepción de Guatemala y de Nicaragua, la actitud religiosa de los gobiernos había cejado notablemente de su obsesividad anticatólica. La situación de Nicaragua cambiaría pronto con el derrocamiento de Zelaya. La recepción que se le deparó en Costa Rica, por parte del gobierno, fue de extremada cortesía, mientras «la población aplaudía frenéticamente» a su paso, en tren especial, de Puerto Limón a la capital. Superadas amigablemente ciertas circunstancias protocolarias se le reconoció el honor de decano del Cuerpo Diplomático.

Conforme el delegado fue visitando las diversas repúblicas, pudo verificar cuán arraigado estaba todavía el sentimiento religioso y qué postizas aparecían las constituciones anticatólicas de los estados. Debió de impresionarle favorablemente el tenor de vida de los costarricenses, y de otros pueblos, ya que escribe:

> «Aquí nadie sufre el frío, el hambre, la sed. Los indios son buenos, inquietos los civilizados, sin vanidad las mujeres. El pueblo es cristiano y liberal [?] cuando no es un autócrata el que lo gobierna.»

103. E. CERIA, p. 796.

Se siente a gusto con el pueblo, profundamente religioso, que venera y enarbola la bandera pontificia.

Cuando pudo visitar Nicaragua y Honduras, mostró gran preocupación por los indios. En diciembre de 1908 empezó su visita a Nicaragua; Zelaya quería aprovecharla como sedativo del enorme descontento popular con su gobierno. Cagliero reconoce que el presidente lo trató muy bien; mucho mejor el entusiasmo del pueblo, «que arrastraba a las autoridades con inmensa alegría de su obispo». Las cartas a don Rua, inspector general de los salesianos, reflejan una emoción interior por la explosiva religiosidad de los nicaragüenses. Recorrió gran parte del país y planeó la creación de nuevas diócesis porque un solo obispado, de las dimensiones de la nación, 130 000 km^2, representaba un adefesio pastoral. Bella impresión le causó el obispo Simeón Pereira, y de regreso por Nicaragua, derrocado el presidente Zelaya, le conmovió la presencia de aquel clero pobre que de nuevo podía vestir la sotana, prohibida por la radical legislación de Zelaya.

Don Cagliero obtuvo desde Nicaragua que el gobierno de Honduras manifestase el deseo de recibirlo investido de carácter diplomático. La Santa Sede accedió, y en marzo de 1909 fue recibido «con hospitalidad regia». «La constitución –escribe E. Ceria[104]– ponía al clero fuera de la ley. Por fortuna, el presidente Dávila era un hombre de ideas moderadas, aunque tuviese los acostumbrados prejuicios liberales a cuenta de la Iglesia. El delegado, ganándose la estima y la confianza, encontró el camino para mover su buena voluntad y tomar en examen las inicuas excepciones [...]. Pronto se experimentaron sus efectos al propósito, de modo que entre los dos poderes amaneció con gran ventaja mutua un período de paz.»

«Período de paz» por cuanto no se aplicaron radicalmente las constituciones anteriores de 1880, 1894, 1906; los decenios siguientes traerán otros cambios constitucionales en sí poco favorables. Solamente a mitad del siglo se notará un alivio legal. No se cambió la condición que exigía la nacionalidad hondureña para los altos cargos eclesiásticos, si bien en 1923 el arzobispo de Tegucigalpa sería un alemán.

También en Honduras advirtió el delegado el divorcio existente entre legislación y sentimiento popular. Su presencia equivalió a un soplo de gracia y de fe entre las gentes del pueblo. Se logró que el gobierno permitiera la entrada de los lazaristas alemanes para la dirección del seminario.

En febrero de 1910, Cagliero pudo visitar El Salvador. La recepción popular fue magnífica. Se afirmaba en los periódicos que en la capital se habían congregado 60 000 personas, y de toda la república le llegaban telegramas de bienvenida. Su residencia se convirtió en meta de peregrinación de humildes gentes que venían a pie desde 80 kilómetros de distancia. El delegado en compañía del obispo, don Antonio Pérez, recorrió personalmente el país entero. Observó la raigambre profunda de la fe popular y la adhesión al papa. Cagliero pudo tratar personalmente con la mayor parte del clero y pudo congratularse del buen trabajo realizado por los sacerdo-

104. Ibid., p. 100.

tes, en medio de grandes dificultades. Pero deploró los estragos de la escuela laica y de las leyes secularizantes del matrimonio. Durante su permanencia en Centroamérica se sucedieron en El Salvador tres presidentes, Fernando Figueira, Manuel Araújo y Carlos Meléndez, gracias a cuya moderación se evitaron tensiones molestas con la Iglesia, pero no se reconoció carácter diplomático a la misión pontificia.

Quedaba todavía la puerta difícil de franquear: Guatemala. Mediante los buenos oficios de los presidentes de Costa Rica y El Salvador, el presidente de Guatemala, Estrada Cabrera, permitió, por fin, la visita del delegado apostólico, que desembarcó en el Puerto de San José en junio de 1910. Después de casi 40 años de exasperada legislación anticatólica, el enviado del papa recibió un acogimiento como no lo había imaginado. La ley le prohibía entrar en hábito prelaticio o clerical, y sin embargo el propio Estrada Cabrera puso a sus órdenes el tren presidencial. Nuevamente la residencia arzobispal se convirtió en centro de peregrinaciones tumultuosas. «Sus breves alocuciones de circunstancia caían en corazones sedientos de la palabra de Dios, que casi no escuchaban jamás.» Habría probablemente un sacerdote por algo más de 18 000 habitantes[105]. El delegado recorrió personalmente en tres meses gran parte del territorio nacional, y en medio de una fe vivida a veces hasta el heroísmo por el pueblo, observó los estragos desoladores de la persecución, especialmente en la juventud y en la familia.

El presidente Cabrera lo tenía sometido a una libertad vigilada; su despotismo no pudo menos de alarmarse con el éxito logrado por el humilde salesiano. Lo rodeó de atenciones, más de una vez lo invitó a su mesa y en la primera ocasión le dijo: «Verá, monseñor, que el león no es tan fiero como lo pintan.» Sólo que Estrada Cabrera no era un león, sino una zorra: nada pudo lograr en favor de la Iglesia el delegado pontificio. Entre otros desplantes, al marcharse Cagliero del país, obligó a acompañarlo a los sacerdotes Ángel Montenegro y Cándido José Piñol y Batres para expulsarlos.

Entre los mejores recuerdos que conservó de su permanencia en Centroamérica fue la visita que le hicieron con bastante intrepidez 260 jóvenes desafiando posibles represalias. De acuerdo con el arzobispo Casanova quiso aprovechar aquella generosidad y se pusieron las bases de un círculo juvenil según la organización de asociaciones semejantes que florecían en Italia. Se creó una revista católica titulada «El Ideal». Por lo demás, llama la atención el dato recogido por Cassano, biógrafo de don Cagliero: de 85 000 habitantes que entonces tenía la capital, 30 000 pertenecían a alguna asociación piadosa. El delegado pudo observar que, por lo menos durante

105 Véase nota 96 Las estadísticas de PMV, p 27, dan 119 sacerdotes en 1912 y 9400 habitantes por sacerdote En tal caso, Guatemala tendría ese año 1 078 600 habitantes, lo que es inverosímil Deberían de llegar a unos dos millones. Si el número de 119 sacerdotes es aceptable, nuestro cálculo no es desacertado El censo de 1903, según Espasa Calpe, es de 1 843 000 habitantes En carta de Cagliero a don Albera, 6 de septiembre de 1910, se lee que en la capital había 23 iglesias, los habitantes de la nación eran unos dos millones y los sacerdotes 120 Datos del padre Santiago García, *Archivio salesiano centrale*, 273 31 1-1-10

su permanencia en aquella ciudad, muchísima gente asistía diariamente a las misas celebradas en las 24 iglesias.

Comentamos marginalmente que, de ser exacta la afirmación, por muy edificante que fuera la piedad en la capital, la presencia del clero en el resto de la república era prácticamente nula: en esas condiciones una quinta parte del clero atendía a 85 000 habitantes, y el resto llevaba el peso de casi dos millones de personas. Precisamente una carta de Cagliero al inspector general de los salesianos habla de dos millones de habitantes y de 119 sacerdotes en toda la república.

En octubre de 1910, Cagliero retornó a Costa Rica, donde la Santa Sede quería que fijara la residencia. Se entendió cordialmente con el gobierno del presidente Ricardo Jiménez, y se le asignó legalmente un terreno para la construcción de la sede diplomática. Hizo nuevas visitas no oficiales a las repúblicas vecinas, despertando otras manifestaciones de entusiasmo.

Entre 1909 y 1913 ocurre en Nicaragua un tropel de revoluciones con el derrocamiento de Zelaya, en el que tomaron parte los Estados Unidos. Su intervención se hizo tan descarada desde 1912 con la complicidad del conservador Adolfo Díaz, que se arrogaron el derecho de permanecer en la nación hasta 1931, salvo un intervalo de dos años[106].

Aquí nos interesa únicamente hacer una referencia a la actividad de don Cagliero frente a las tres constituciones que se dio Nicaragua en aquel período turbulento. Unidos liberales y conservadores contra Zelaya, era imposible que surgiera una nueva constitución de plena satisfacción para el catolicismo. La de 1911 pareció, al principio, de orientación ampliamente cristiana. No fue tolerada por los liberales, a pesar de la viva reacción del sentimiento popular. Cagliero trabajó para que se reconocieran plenamente los derechos de la Iglesia apoyado en la realidad del carácter católico del país, que, desde la época de Zelaya, había aceptado oficialmente la representación diplomática del enviado papal. La constitución de 1913, que se mantuvo en vigor por muchos años subsiguientes, reconoce, es cierto, la realidad católica de Nicaragua, pero declara que «la religión católica no es ni será oficial y conservará su independencia». Para el representante pontificio tal afirmación y proclamación de la libertad de cultos, significaba que el Estado se definía aconfesional y laico. Monseñor Cagliero, hombre de su tiempo, no parecía tener en cuenta la situación de la Mosquitia con su fuerte enclave no católico. No prosperaron los esfuerzos de un grupo conservador para sacar adelante la confesionalidad oficial. No se derogaron muchas

106 L Izaga escribe «Por eso la injerencia de los Estados Unidos en Nicaragua, de una república de 105 millones de habitantes, pletórica de vida material y de recursos, en otra de 638 119 (censo de 1920), pobre y desgarrada por discordias internas, aparece ante el derecho tan injusta, tan perturbadora de las buenas relaciones entre naciones civilizadas, que confirma la opinión ya muy extendida de que son los mismos Estados Unidos con su poderosa política financiera los que inician y fomentan los desórdenes y disturbios de los pequeños países que viven en sus vecindades, para de ahí tomar el pretexto, apoyados en su mito monroísta, de una intervención que siempre acaba con la pérdida, para el país invadido, de la soberanía política y de las fuentes más importantes de su riqueza económica» *(Visiones más amplias*, p. 203-204)

restricciones hostiles en vigor, se concedió libertad de asociación, no se consagró el laicismo educativo, se dejó lugar a interpretaciones favorables al apostolado de la educación, como ocurrió efectivamente con el ingreso de los hermanos de la Salle para regentar las escuelas normales y de otras congregaciones religiosas de caridad y de beneficencia.

Anota el padre Santiago García, quien está historiando este período, que a la postre, don Cagliero, no obstante ser ultramontano por educación, por ambiente y por experiencias, fue llegando al convencimiento de que la Iglesia bien podía pasarla sin constituciones aconfesionales, a condición de que se le reconocieran las libertades esenciales.

En conclusión, la misión de don Giovanni Cagliero respondió a la elección que se hizo en Roma del diplomático y del pastor que requerían las circunstancias. Hombre profundamente religioso, asoció connaturalmente el sentido pastoral y el tacto diplomático. Si su correspondencia personal, privada u oficial, no escatima juicios acerbos a quienes juzga enemigos del catolicismo, su conducta pública se caracterizó por una gran prudencia y su actitud frente al pueblo fue de salesiana simpatía. La misión diplomática reavivó las fuerzas latentes del sentimiento religioso de aquellas repúblicas, puso de manifiesto la vitalidad de las reservas espirituales de las masas, el divorcio existente entre la legislación impuesta y la realidad católica del pueblo y dio un primer impulso a la multiplicación de las diócesis.

Desafortunadamente su cardenalato lo alejó de una actividad que de haberse prolongado unos años más, habría consolidado la obra realizada, especialmente en la conformación de una *elite* católica necesitada de organización y de finalidades concretas, en unión con algunos meritorios obispos, como los de El Salvador y Nicaragua.

El enviado papal no aparece especialmente sensibilizado por la intrusión armada de los Estados Unidos en Nicaragua. Su interés está polarizado por los problemas religiosos de Centroamérica, en orden a lograr las mayores ventajas para la libertad y la acción de la Iglesia. Durante la penetración norteamericana, Cagliero se encontraba en Honduras, pero es extraño su silencio si se compara con la angustiosa exposición dirigida al arzobispo de Baltimore, cardenal James Gibbons, por el obispo nicaragüense, Simeón Pereira. Desconocemos si en su correspondencia oficial Cagliero piensa de otra manera.

VII. Entre la primera misión pontificia y los años del Concilio y de Medellín

La amplitud relativa que hemos dedicado en estas páginas a la primera misión pontificia a la América Central no significa que ésta hubiera obtenido un cambio radicalmente favorable de las condiciones del catolicismo. La Iglesia tuvo que continuar sufriendo y batallando contra una situación adversa en muchos aspectos, de manera particular contra legislaciones hostiles y debilidades internas. Pero, como lo indicaremos ulteriormente, los

siete años de permanencia de monseñor Cagliero en Centroamérica no han de contarse como un momento histórico puramente convencional. A excepción de Guatemala se fortificaron las causas de un ablandamiento con la Iglesia, si no en las legislaciones, al menos en los gobernantes, y se inició paulatinamente la apertura a la multiplicación de las diócesis y al establecimiento de relaciones entre las repúblicas y la Santa Sede. En las páginas que siguen trataremos de esbozar el cuadro político que se prolonga hacia el decenio de 1960 y el esfuerzo de la Iglesia por el justo reconocimiento de sus derechos.

1. *El cuadro político*

Es tarea muy difícil establecer una periodización de relieves análogos en la historia política de los países centroamericanos durante el siglo XX. Mientras se puede señalar un punto de partida en el siglo anterior, que habría de situarse en la década de 1870 con el asentamiento de los gobiernos liberales de tipo latinoamericano, la evolución ulterior complica el esfuerzo del historiador por la maraña de revoluciones personalistas, caudillistas o de partido, que enredan todo intento de síntesis.

A excepción de Costa Rica que conserva una notable estabilidad, las demás repúblicas del istmo disfrutan, a veces, de gobiernos constitucionales, pero normalmente sufren la endemia del golpismo, de las dictaduras y del continuo reformismo de las constituciones.

Se presentan, sin embargo, algunos hechos rebeldes a la simple rutina caudillesca y de sólo golpismo político. Tales han sido la frustrada revolución de carácter social en El Salvador en 1932, la insurrección de Sandino contra el imperialismo norteamericano por los años treinta, los intentos de una reforma, si se quiere revolución social, en Guatemala, entre 1945 y 1954. Podría pensarse que se inscribían en el espejismo de la revolución mexicana.

Nuestro panorama termina en la década de 1960.

a) *Guatemala*

Después de 22 años de dictadura cayó en Guatemala Estrada Cabrera[107]. En los 11 años siguientes se sucedieron seis mandatarios opacos. «Vivimos en plena mentira, porque las elecciones las hacen los policías», había escrito en 1911 Salvador Falla. Siguió la dictadura de Jorge Ubico (1931-1944), a quien unos juzgan un explotador y otros alaban. Se hizo

107. J. González del Campo, *La caída del Presidente*, p. 52-58. Los Estados Unidos intervinieron para que Estrada no cayera. «El cabrerismo no fue sino el reflejo de nuestra miseria social. Por eso renace siempre con siniestros resplandores, aunque con diversas modalidades. Cada dictador ostenta sus características personales y peculiares, pero en el fondo hay en todos el mismo lastre de egoísmo primitivo.»

reelegir en 1935 y «cometió el desatino de querer una Guatemala sin vagos, sin borrachos, sin tahúres y sin ladrones»[108].

Subió Manuel José Arévalo, que por su preparación hubiera podido lograr una transformación, pero la prehistoria del país y ciertas inexplicables maniobras de su «socialismo espiritualista» troncharon lo que germinalmente aparecía con excelentes perspectivas. En su mandato se presenta un forcejeo con la omnipotente United Fruit Company. De los 435 artículos del Código del Trabajo, solamente un 2 % se dedican al trabajo agrícola. Hubo deshonestidad y peculado, se amordazó a la prensa, se practicó el destierro y aun la tortura.

Siguióse el régimen de socialismo nada espiritualista del coronel Juan Jacobo Arbenz. Sus planes de reforma agraria tenían aspectos positivos; el arzobispo de Guatemala, monseñor Mariano Rossell, las estimaba no desprovistas de justicia, pero, además de su demagogia, tenía el defecto de negar la propiedad de la tierra al campesinado aparentemente favorecido. Con Arbenz se inicia un intento de sovietización del país, aunque hay quienes afirmen que el presidente era en el fondo anticomunista[109]. La X Conferencia Panamericana condenó el régimen de Arbenz, y, con la intervención norteamericana, el coronel Castillo Armas derrocó, bajo la consigna de «liberación», el gobierno verosímilmente filocomunista de Guatemala[110].

La exultación provocada en los medios católicos por el triunfo de Castillo Armas puede medirse a través de los distintos números de la revista jesuítica «Estudios Centroamericanos». El «Libertador» cometió no pocos errores: no castigó los vicios incrustrados en el sistema anterior ni en el suyo; no superó los logros de Arévalo y de Arbenz; se hizo elegir por plebiscito; permitió que campeara una corrupción administrativa análoga a la de gobiernos anteriores. Fue asesinado por uno de sus guardias en 1957.

El sucesor, Idígoras Fuentes, anticomunista resuelto, fue en definitiva otro inepto. Le ha juzgado su régimen, que terminó con un cuartelazo en 1963, como de incapacidad, descalabro y despilfarro: «Una especie de circo en que saltaba a la cuerda y se rezaba la oración democrática» (J. González del Campo).

108. Id., *El general Jorge Ubico*.

109. Frente al filomarxismo de Arbenz hay diversidad de opiniones. Muchos indicios llevan a suponer que o era marxista o simpatizante. Lo mismo se dice de Arévalo. Véase en la revista canadiense «Rélations», Montreal 1948, p. 89-90, la síntesis de J. LEDIT, de cuanto ocurrió en los dos primeros años del gobierno de Arévalo. El mismo autor, jesuita especializado en doctrina marxista, afirma netamente el carácter comunista de Arbenz: «Rélations» (1954), p. 346-348. También D. JAMES, E. MOLINA MEYDA. No conocemos sino por referencia la obra de R.M. SCHNEIDER, *Communism in Guatemala 1944-1954*, Nueva York 1959. ECA (agosto-septiembre de 1952) afirmaba la existencia de un proceso de sovietización. En cambio Th. y M. MELVILLE y el profesor español E. RUIZ GARCÍA, I, p. 298-299 y 304-308 acusan a los Estados Unidos que el golpe fue tramado por F. Dulles, sindicando a Arbenz de comunista como pretexto de carácter internacional. VÍCTOR ALBA en su *Esquema histórico del comunismo en Iberoamérica*, México ^{3}1954, p. 154-163 no duda del carácter comunista del régimen de Arbenz.

110. E. MOLINA MEYDA, p. 459-461.

b) *El Salvador*

Entre 1886 y 1931, El Salvador tuvo 12 administraciones. Tras la sangrienta revolución de 1932 vino la dictadura de Andrés Méndez, que sofocó con violencia toda oposición. Desde 1944 el poder continuó en manos de los militares, entre la presión popular y la resistencia de las oligarquías. En las elecciones de 1948 los obispos afirmaban su distanciamiento de los partidos, pero pusieron de presente la miseria del campesino y de la masa popular así como la necesidad de una avanzada legislación social. La historia de Centroamérica se vio aún más ensombrecida por la «guerra del *foot-ball*», entre El Salvador y Honduras, julio de 1969[111]. En marzo de 1964 se presentó por primera vez a elecciones la Democracia Cristiana, que representó «el ensayo de libertad electoral más significativo en estos 34 últimos años». Obtuvo 14 escaños en la Asamblea Nacional y la alcaldía de la capital. El número de sus simpatizantes o partidarios llegó a 75 000.

c) *Nicaragua y Honduras*

Después del traicionero asesinato de César Augusto Sandino en 1933, la historia política de Nicaragua se reduce a la dinastía de los Somoza: primeramente Anastasio, padre, asesinado en 1956[112], después sus hijos Luis y Anastasio, cuya trágica suerte es de todos conocida. Derribado por la insurrección nacional en 1979, murió en septiembre de 1980 en las calles de Asunción en un atentado.

La coyuntura política de Honduras sometida igualmente a turbulencias continuas, encontró un período de paz entre 1925 y 1933 con el presidente Baraona, en cuyo gobierno se promulgó una carta constitucional socialmente avanzada, y con Vicente Mejía Colindres. De 1933 a 1948 imperó la dictadura de Tiburcio Carías, si bien se le reconoce que impuso orden y progreso.

d) *Costa Rica*

Costa Rica ofrece un cuadro de cordura en el conjunto de la región, desde principios del siglo, a excepción de dos momentos difíciles entre 1917 y 1919, y en 1948. A raíz de los acontecimientos de 1917, nació el Partido Reformista bajo la conducción de Jorge Volio y con cierta inspiración en las enseñanzas de León XIII. Desafortunadamente el obispo de Alajuela, monseñor Antonio Monestel, se opuso tan radicalmente al nuevo partido que a juicio de un historiador, causó, en definitiva, su desaparición[113]. Llama la

111. Véanse los números 254, 255 de ECA (1969) dedicados íntegramente al asunto.

112. R. MILLET.

113. Tal es el juicio de M. PICADO en su breve monografía. Habla de «un ataque feroz de la jerarquía». «Nunca la jerarquía había condenado tan duramente a un partido liberal.» Esta opinión aparece un tanto exagerada porque la infausta intervención del obispo de Alajuela debió de producirse (ya que Picado no da la fecha) cuando en Costa Rica sólo existían esta diócesis y la

atención el hecho de que en 1930 ocupara una curul en el Congreso de la República el docto obispo dimisionario de Santa Rosa de Copán (Honduras), natural de Costa Rica, Claudio María Volio.

2. *La Iglesia y la circunstancia política*

a) *Abandono de los gobiernos. Terquedad de las legislaciones*

Con la reseña esquemática precedente se ha querido esbozar un aspecto del marco histórico centroamericano que corre aproximadamente entre 1910 y el decenio de 1960. La misión pontificia del arzobispo Cagliero tiene una significación de punto de partida como causa o como síntoma de tiempos nuevos en el comportamiento de los gobiernos con la Iglesia. La revigorización de la estructura diocesana, el cambio parcialmente favorable de la Constitución de Nicaragua, el entusiasmo popular por la presencia de un representante del papa y su contacto directo con los gobernantes nos llevan a asociar su trabajo con una evolución política de tolerancia, y en no pocas ocasiones, de favorecimiento brindado a la Iglesia. Solamente en Guatemala permanece el catolicismo como objeto de la persecución de estilo decimonónico.

Corriendo los años, los gobiernos no iban a entenderse con un solo obispo por país, a quien podían expulsar de un plumazo. Se reconoce tal vez en el catolicismo un aglutinante social cuando ocurren las revoluciones de Nicaragua y de El Salvador por los años treinta. Escribía en 1946 la revista «Estudios Centroamericanos»: «Es una irrisión tener a la Iglesia maniatada, desposeída de sus bienes y oficialmente ignorada, y acudir después a ella, a última hora a que enmiende los errores del Estado, como hizo el gobierno salvadoreño en 1932, que pidió sacerdotes católicos que fueran a aplacar a los *indios comunistas*»[114].

Habría que distinguir entre gobiernos y legislaciones. Aquéllos no están encabezados por anticlericales de profesión y no siempre aplican las leyes en su tenor literal, singularmente cuando se trata de las congregaciones religiosas. Se hacen presentes en manifestaciones religiosas, hacen alarde de buenas disposiciones o relaciones con la Iglesia. Esta conducta constituye un peligro no siempre bien sorteado, para la libertad espiritual y para la imagen de la jerarquía.

En cambio, las legislaciones reaparecen con resabios sectarios ofensivos

metropolitana de San José. No creemos que haya intervenido el vicario apostólico de Limón. En cuanto a los miramientos con el liberalismo, parece darse una contradicción en el autor, por cuanto afirma que la Iglesia buscó una coexistencia ya desde los lejanos años de monseñor Thiel en el decenio de 1890, precisamente para no comprometer a la comunidad en aventuras. No debieron de existir, por tanto, los anatemas antiliberales y por ello no cabe aquí la comparación de tratamientos con unos y con otros. Lamentamos no conocer la obra de la hija de Jorge Volio, Marina Volio, sobre *La Iglesia y el Partido reformista.*

114. F. Arrieta Gallegos en una editorial incisiva sobre la situación de la Iglesia en El Salvador, ECA (mayo-junio de 1946), p. 18.

a la tradición católica de las repúblicas. Frente a ellas los obispos y laicos cualificados levantarán protestas de inconformidad difícilmente atendidas.

La paradoja que llegará a presentarse a la Iglesia consistirá en que regímenes como los de Carías, de los Somoza o de Castillo Arenas, vengan a buscar el proscenio católico para acreditar sus dictaduras.

A excepción de Guatemala, en las otras repúblicas «la casta liberal, burguesa e intelectual no fue muy fuerte ni pudo influir tanto en la honda religiosidad popular del hombre centroamericano»[115].

Las vicisitudes políticas y las relaciones entre Iglesia y Estado no agotan la historia de la existencia católica, pero la condicionan, a veces, de forma muy incisiva. Por este motivo se advierte un forcejeo entre la Iglesia y los gobiernos en el que aquélla exige el pleno reconocimiento de su buen derecho y éste se lo escatima cuando puede. La condición legal del catolicismo queda a merced del frondoso constitucionalismo de los gobiernos, del talante de los mandatarios o de los terremotos políticos. Que así se mantenía la suerte de la Iglesia, pasada ya la mitad de nuestro siglo, lo encarecen todos los obispos de Centroamérica en su primera carta pastoral colectiva de 27 de mayo de 1956. En un amplio pasaje que titulan *Dios y el César: La Iglesia y el Poder Civil*, los obispos afirman:

> «Estamos lejos de que todas nuestras constituciones políticas y las leyes que de ellas se derivan estén inspiradas y fundadas completamente en el Evangelio. Muchas leyes contrarias a la libertad y a los derechos de la Iglesia católica se han dictado y mantenido en una u otra de estas repúblicas en lo que va de la independencia a esta fecha. Hemos dicho que se mantienen aunque no siempre se apliquen. Pero existen, y en el momento en que se quiera aplicarlas se invoca la ley, obra de los hombres, contra los derechos de la Iglesia, obra de Dios.»

Señalan concretamente la presencia de legisladores irreligiosos «llenos de prejuicios contra la Iglesia con esa extraña conducta de alabar al Fundador de la Iglesia y zaherir su obra, su jerarquía y sus sacerdotes». Se refieren a la secularización del matrimonio, al laicismo en la enseñanza, al bloqueo económico que cerca a la educación católica, a la libertad de cultos que «iguala nuestros derechos de inmensa mayoría católica a los de quienes vienen divididos en tantas sectas, haciendo su propaganda a base del insulto bajo y calumnioso contra lo más sagrado de nuestra religión»[116].

Empero, la situación a la mitad del siglo xx no es la misma que la de 1890 y de 1900. De todos modos gran parte de las energías de los obispos ha de orientarse en el sentido de lograr para el catolicismo una seguridad políticamente legal.

115. S. García Iparraguirre, p. 66. Véase nota 102.

116. Episcopado de Centroamérica y Panamá, *Primera Carta.* Los obispos se están refiriendo a los proyectos de unión centroamericana que, de realizarse, podrían legislar contra los derechos de la Iglesia, como había ocurrido en cada una de las repúblicas.

b) *El Salvador*

La república de El Salvador tuvo la fortuna de contar con un atinado obispo en cuyo pontificado de 38 años (1888-1926) se limaron muchas aristas, no obstante el laicismo radical de la constitución de 1886[117]: era monseñor Antonio Adolfo Pérez Aguilar.

La constitución del 86 experimentó algunas reformas en 1939, 1944 y 1945. En el preámbulo se introdujo el nombre de Dios, «fuente de toda verdad y supremo legislador del universo». El artículo 12 reconoció «la personería jurídica de la Iglesia Católica, representativa de la religión que profesa la mayoría de los salvadoreños». Se reformó también el artículo que establecía el laicismo en las escuelas oficiales, cambiando la palabra «laico» por «libre» lo que al menos permitía la enseñanza religiosa. Pero no se atendió a la insistencia de la Iglesia sobre el reconocimiento del matrimonio religioso y se mantuvo la ley del divorcio.

Pero en 1948 se reimplantó enteramente la constitución de 1886. Frente a las convulsiones políticas y electorales los obispos escribían en mayo de aquel año que permanecían intencionalmente a distancia de todo partidismo sin dejar de recordar su magisterio social, el desempleo y la miseria de los campesinos y proletarios y la falta de una legislación social[118]. Proyectándose una nueva constitución la Iglesia pidió una vez más la abolición del laicismo educativo, que descristianizaba al pueblo: en 1949 frecuentaban las escuelas primarias oficiales o no católicas 115 000 alumnos; las católicas 9800. Protestó asimismo el episcopado contra un proyecto de 1949 porque «la Iglesia quedaba equiparada a una secta religiosa cualquiera».

Apareció la constitución de 1950, que sin reconocer naturaleza católica de la nación, concedía al menos, personalidad jurídica a la Iglesia. Los obispos la juzgaron con «luces y sombras». Se reconoció la personalidad jurídica de la Iglesia y el derecho de establecer congregaciones religiosas, «excepto monásticas». Deploró el episcopado los siguientes puntos: desconocimiento del hecho católico de la nación; reafirmación del laicismo educativo, que en la práctica equivalía a que una inmensa mayoría de jóvenes pobres carecieran de instrucción religiosa; prohibición de que los sacerdotes se pronunciaran sobre problemas políticos con lo que se pretendía acallar la crítica a la injusticia social. Finalmente los obispos aclararon que en sus demandas anteriores a la promulgación constitucional habían evitado hablar de unión de Iglesia y Estado para que nadie pensara que nutrían ansias de hegemonía[119].

La constitución no atendió a la realidad católica: las peticiones de los creyentes cayeron en el vacío. Reviste hoy un singular interés el paso dado en 1950 por el presbítero Óscar Arnulfo Romero, futuro arzobispo de San Salvador, que, como secretario de la diócesis de San Miguel, envió a la Asamblea Nacional Constituyente un memorial con 20 000 firmas para solicitar la supresión de la enseñanza laica y el establecimiento de la enseñanza religiosa[120]. A los tres años se dictó un decreto que prohibía conferir títulos en los colegios no oficiales.

El arzobispo, monseñor Luis Chávez y González, pidió en 1955 que se celebrara un concordato: los católicos resultaban ciudadanos de segunda categoría «con la imposición de una legislación y práctica oficiales divorciadas de la realidad tan nacional como la religión católica de nuestro pueblo»[121].

Llegamos así a la constitución de 1962. Prácticamente está impregnada del mismo espíritu laicista de las anteriores, pero algo se ganó con la declaración que se hizo de la instrucción religiosa opcional en las escuelas oficiales.

c) *Nicaragua*

En *Nicaragua,* sobre todo desde 1913, la legislación religiosa experimenta un cambio, según se ha referido anteriormente. Los gobiernos conservadores llegan hasta 1928. La constitución definitiva de 1913, aunque no era totalmente del agrado de católicos y conservadores, causó admiración, como caso excepcional en Centroamérica. La Iglesia aprovechó de urgencia la nueva coyuntura. No la constitución, sino el ministerio de Instrucción, *impuso la enseñanza religiosa; se iniciaron relaciones diplomáticas con la* Santa Sede y los obispos de las cuatro jurisdicciones creadas en aquellos años adoctrinaron en más de una ocasión a los fieles sobre el deber de votar en las elecciones.

El regreso del liberalismo al poder en 1928 no parece haber causado traumas. Éstos aparecerán a mitad del siglo, cuando se promulgue una constitución laica. El liberalismo de 1928 respetó a la Iglesia: la cultura había sido marcada por el renacimiento religioso de los dos decenios anteriores.

El señor Jorge Eduardo Arellano en su *Breve Historia de la Iglesia en Nicaragua* se muestra severo en el juicio que expresa de «la ausencia de la jerarquía eclesiástica en la justa causa defendida por el general Sandino en las Segovias». Cita en su abono la carta del episcopado del 26 de octubre de 1930[122], pero las referencias que trae se reducen a unos apartes de aquel documento, en que los cuatro obispos de Nicaragua suplican poner fin al baño de sangre que sufría la patria. Desconocemos los sentimientos y los procederes concretos del episcopado de aquellos años ante la presencia de las tropas norteamericanas y la revolución de Sandino.

En 1939 se publicó una nueva constitución en cuya elaboración, «como en un torneo parlamentario que parecía una polémica pseudofilosófica, se entretuvieron largas sesiones en discutir si se decretaba la constitución "en

117. Síntesis de las vicisitudes históricas en E.J. Siman.
118. Texto en ECA (1948), p. 439-442.
119. Texto en ECA (1950), p. 62-66. La fecha del documento es de 8 de septiembre de 1950.

120. Noticia en Eccl (1950), p. 46.
121. ECA (1955), p. 479
122. J.E. Arellano, p. 85-86.

la presencia de Dios", o no. La mayoría opinó por la ausencia de Dios» (P.A. Cuadra).

Las relaciones de la Iglesia con Somoza García no experimentaron fricciones duraderas, situación juzgada más tarde como una complicidad con la dictadura (J. Arellano). En 1942 ocurrió un desdichado episodio: el arzobispo Lezcano y Ortega coronó a la hija del dictador en un estadio, aunque no, como se ha afirmado, con la diadema de la Virgen de la Candelaria. Qué motivos tuvo el anciano prelado para realizar tan extraña función es algo que desconocemos. En la práctica el catolicismo vivió un período de tolerancia y favor de parte del gobierno, no así de los cuerpos constituyentes. Incluso en la protesta elevada en 1950 por el episcopado contra las leyes antirreligiosas promulgadas ese año, se reconocía que la moderación de los gobernantes o sus sentimientos católicos *(sic)* impedían una persecución, aunque no se excluía que pudiera sobrevenir en virtud de las leyes promulgadas. En el capítulo III de la sección primera de esta obra (p. 631ss) se presenta con mayor amplitud la actitud, especialmente del episcopado, dentro de los 43 años del somocismo.

Es muy verosímil que el lejano recuerdo de lo que hubo de padecer la Iglesia en los 16 años de régimen de Zelaya (1893-1909), proyectado sobre los decenios subsiguientes[123] que fueron de libertad, y el temor de provocar conflictos, causaran espejismos insidiosos, a lo que se añadía la autoridad de monseñor Lezcano que pudo convivir con la dictadura del primer Somoza durante 15 años de su larguísimo episcopado (1913-1948). Es el propio historiador, Jorge Arellano, que enjuicia con duro rigor al clero y a la jerarquía de Nicaragua, quien afirma, por otra parte, que este arzobispo «poseía una sólida formación intelectual y llegó a ejercer su alto cargo con verdadera capacidad apostólica»[124]. Las zalemas con Somoza vinieron igualmente de dirigentes comunistas. Ese mismo año, 1942, el conocido líder comunista mexicano, Vicente Lombardo Toledano, que tanta gala hacía de ser marxista leninista, según refiere Víctor Alba en su *Esquema histórico del Comunismo en Iberoamérica* (p. 124) «abrazó públicamente a Somoza en plena plaza de Managua y dijo de él que era "hombre inteligente, constante, que le hace bien a su pueblo, a su modo, y que es, dijéramos, un dictador paternal para su pueblo"...»

De todos modos la historia de la Iglesia tiene que cargar con estos hechos que ojalá nunca se hubieran presentado. Quizá se refiere a estas circunstancias el obispo de León, monseñor Isidoro Oviedo Reyes, en su respuesta a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, de 25 de agosto de

123. P.A. Cuadra, «La vía dolorosa del catolicismo nicaragüense» en LA (1951), p. 222, alude a las «tres grandes agresiones expoliadoras de la Iglesia», una de ellas patrocinada por Zelaya, «que pone de nuevo en pie esas viejas leyes persecutorias». Cita un diario de Managua que escribe: «De este saqueo legalizado, la Iglesia no ha podido reponerse todavía. De ahí su pobreza material.»

124. J.E. Arellano, p. 78. Monseñor Lezcano había nacido en 1865. Fue preconizado primer arzobispo en 1913 y murió en 1953 con cerca de 88 años. En los últimos años de su episcopado gobernó la arquidiócesis, como coadjutor, monseñor Luis Chávez y González.

1959, cuando escribe: «Los nuncios y la jerarquía estén impuestos de lo que compete a las autoridades civiles y comuniquen su juicio justo y acertado *(iustum et probum)* a la Santa Sede para que no se deje sorprender improvisamente por informaciones de carácter político y para que los personajes de conducta abiertamente opuesta a la doctrina de la Iglesia y a sus criterios no sean homenajeados con distinciones eclesiásticas»[125]. Seguidamente advierte sobre la formación del laicado católico que ha de estar muy ajeno a mezclar la Iglesia importunamente en asuntos de naturaleza política y en la subversión contra las autoridades legítimamente constituidas. «Esta conducta –continúa– vale mucho más para el clero como tal, para que no promueva de palabra o por escrito movimientos llenos de peligro.» Hacia 1950 el historiador católico nicaragüense, P.A. Cuadra, escribía que la historia de la Iglesia en su país se había contagiado del partidismo y divisionismo político del clero[126].

Con el gobierno de Somoza García el episcopado tuvo momentos de fuerte tensión. Al tratarse en la nación de la nueva asamblea constituyente en 1950, que aparecía de corte irreligioso, el episcopado denunció los lastres anticatólicos de la historia patria: ateísmo del Estado, enseñanza laica, matrimonio civil, divorcio.

En la nueva constitución de 1950 no se privilegia a la Iglesia. Se inicia con la invocación del nombre de Dios: el Estado se declara aconfesional y concede garantías a todos los cultos, reconoce libertad de asociación y personalidad a las asociaciones religiosas, ratifica la educación laica y la secularización de los cementerios, pero, a diferencia de la constitución salvadoreña, no prohíbe la participación del clero en la vida política ni la existencia de congregaciones monásticas.

La constitución fue acremente recibida y comentada por los obispos. Protestaron contra la injusticia cometida, sobre todo en el terreno educativo y familiar en un país de tradición católica y contra el resultado práctico de semejante sectarismo, que condenaba a los pobres a recibir forzosamente educación laica por ser gratuita.

En 1952 un político conservador propuso a la Asamblea legislativa el reconocimiento del matrimonio religioso y la supresión del estatuto que exigía el previo matrimonio civil para que se pudiera celebrar el religioso. El proyecto fue rechazado «porque en Nicaragua –decían los congresistas anticatólicos– el Estado no tiene vínculos con ninguna religión». Los obispos respondieron que estaban dispuestos a ir a la cárcel, ordenando a los párrocos no acatar la ley inicua. El 21 de julio el arzobispo coadjutor de Managua dirigió un razonado mensaje a la Asamblea y una circular a los párrocos para que presenciaran matrimonios sin previas certificaciones civiles. Más aún, el 10 de enero de 1953 anunció, en vista del sectarismo legislativo, que señalaría un candidato a los católicos para las próximas elecciones. Somoza García intervino, probablemente atemorizado por la fuerza de las

125. *Acta et Documenta*, p. 622. El párrafo resulta de trabajosa comprensión.

126. R. Pattee, p. 344.

declaraciones episcopales, y propuso a la Asamblea esta fórmula que fue aceptada: que el matrimonio civil no fuera necesariamente previo a la celebración del religioso, aunque tendría que realizarse antes o después de éste[127].

En 1960 se registró nueva orquestración anticatólica al tratarse de enmendar el artículo 100 de la constitución, que prescribía la educación laica oficial. Al año siguiente los obispos ofrecieron su mediación a Somoza Debayle, sin compromisos partidistas, para obtener la reconciliación del país profundamente dividido. Se limitó Somoza a responder que tendría en cuenta lo que dijera su partido y su gobierno.

d) *Honduras*

Honduras ofrece aspectos muy contradictorios en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Su constitucionalismo anticlerical o anticatólico parece el más terco por su continuada duración entre las repúblicas centroamericanas. La constitución de diciembre de 1958 se inspira en las anteriores de 1880, 1894, 1906, 1924 y 1936. Por otra parte la práctica de las legislaciones no hostiliza sistemáticamente a la Iglesia. Recuérdese la comunicación del obispo de Honduras José María Vélez, al cardenal Rampolla en 1891: parece que se vive en un país oficialmente católico[128].

Si en 1880 se había declarado la separación de la Iglesia y del Estado, en 1912 el gobierno del presidente Manuel Bonilla manifestó a petición del obispo, José Martínez y Cabañas, que la Iglesia había tenido y tenía personalidad jurídica. El mismo año se concede libertad de asociación, lo que representaba la posibilidad de establecimiento de congregaciones religiosas.

Aunque en 1916 otro presidente advirtió que sacerdotes extranjeros no serían admitidos como obispos de las nuevas diócesis, en 1923 empezó a gobernar la sede metropolitana de Tegucigalpa un lazarista alemán, monseñor Agustín Hombach, llegado a Honduras en 1909. Su episcopado se prolongó hasta su muerte en 1933.

Se reiteró en 1924 la ley de separación de Iglesia y de Estado y, sin embargo, los presidentes Carías, Lozano y Villeda procuran mantener cordiales relaciones con los obispos, entre los años treinta y sesenta. El encargado de la nunciatura, monseñor Giuseppe Paupini, y a presión suya –según parece– el arzobispo, monseñor Turcios, pidió al Congreso una ley de amnistía para los encarcelados, con motivo del Año Santo de 1950. El Congreso transmitió la petición al Poder ejecutivo y a la Corte Suprema de Justicia. Esto es, por lo menos, un signo de la conciencia vivida por la Iglesia de no haber perdido totalmente su fuerza social. No conocemos el resultado de la petición.

La separación de Iglesia y Estado, así como suena, constituyó a lo largo del siglo XIX y parte del siglo XX un proyecto teóricamente inadmisible para

127. ECA (1953), p. 345-348.

128. Véase el texto correspondiente junto a la llamada de la nota 71.

los países católicos. Separación equivalía a opresión. Pero unión de Iglesia y Estado representó también otra suerte de opresión en algunas circunstancias. Se ha tratado de esto en la sección primera, de esta parte segunda del tomo. En Guatemala, con Estrada Cabrera, y en Honduras con el dictador Tiburcio Carías, se presenta el absurdo fenómeno de presidentes metidos a designar arzobispos a pesar de todas las leyes de separación. Tiburcio Carías (1933-1948) se empeñó de tal modo en la designación como arzobispo de Tegucigalpa del sacerdote Ernesto Fiallos, probo y anciano de 76 años, pero juzgado incompetente para el cargo por la Santa Sede, que la iglesia metropolitana estuvo vacante durante 14 años según hemos referido al tratar de las Estructuras eclesiásticas (p. 642).

Un periódico de la capital designaba en 1933 al presidente Carías como quien tenía la competencia de señalar al presbítero Fiallos ante la Santa Sede para arzobispo de Tegucigalpa[129]. Sólo faltaba, pues, a la empobrecida comunidad católica del país tener sus presidentes sacristanes.

Separación de Iglesia y Estado en que se entremezclan los más ambiguos elementos. En 1950 se desencadena una campaña contra el «clero extranjero», en cuya defensa tuvieron que salir los obispos[130]. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro, 1955) se informaba que en Honduras aún no se reconocía personalidad jurídica a los religiosos.

Al reunirse la Asamblea constituyente de 1957, fue admitido el arzobispo, monseñor José de la Cruz Turcios para pronunciar una alocución inaugural. Las publicaciones de la época pusieron de relieve la excepcional circunstancia de que, por vez primera en más de 80 años, se escuchaba la voz de un obispo o de un sacerdote en la república, dentro de tales actos.

Se animaron los obispos para pedir a los constituyentes que se legislara sin discriminaciones. Se cuenta que el presidente Villeda Morales, tranquilizó a la jerarquía comprometiéndose a secundar el proyecto que pareciese más favorable, para lo que remitió al arzobispo de Tegucigalpa los tres que habían sido propuestos de modo que la jerarquía señalara lo más conveniente. Se habla también de un engaño cometido por el propio presidente ya que ratificó la constitución de cuño laicista aprobada en la Asamblea. Esto ocurría en diciembre de 1957. El 3 de febrero de 1958 los cinco obispos del país dirigieron una carta abierta a la comunidad católica hondureña que, a nuestro juicio, es uno de los documentos más serenos y objetivos que se hayan escrito en América Latina acerca de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en las concretas circunstancias de nuestros países[131].

Dada su importancia merece que se presente en síntesis. No hay en la carta del episcopado ninguna nostalgia de hegemonía. «Los obispos no estamos pidiendo privilegios de ninguna clase ni para el clero, ni para la Iglesia

129. Se debe esta información a un sacerdote hondureño, buen conocedor de la situación y de la época.

130. ECA (agosto de 1950), p. 49-50.

131. Texto completo en Eccl (1958), p. 360-363. MECHAM ni siquiera menciona tan valioso documento en la segunda edición de su obra al referirse a Honduras, p. 327-328.

como tal. Únicamente reclamamos la libertad de acción necesaria para que los fieles encomendados a nuestros cuidados –que son todos los hondureños– puedan vivir su cristianismo plena e íntegramente»[132]. Después de una introducción en que se asienta netamente la distinción de la competencia del Estado en lo suyo y de la Iglesia en su campo, se explica cuál fue la conducta de los responsables de la Iglesia al elaborarse la constitución: proceder a través de un diálogo con quienes parecían presentarse animados de buenas intenciones. Por este motivo, confiada en la buena voluntad y buena fe de los legisladores, «no hizo ninguna otra pública y formal actividad en favor de la reivindicación de sus derechos. La Iglesia bien pudo haber hecho una campaña pública, ya escrita, ya hablada. No le era difícil congregar muchedumbres grandes de fieles que en nutridas manifestaciones exigieran de los constituyentes el desaparecimiento de las leyes discriminatorias e injustas».

Se reconocen aspectos positivos: la constitución se encabeza en nombre de Dios, se suprime «la ilógica y sectaria prohibición del establecimiento de las asociaciones monásticas», desaparecen las restricciones contra los establecimientos religiosas de educación y de beneficencia. «Pero los beneficios obtenidos por estas rectificaciones casi pierden su valor al no haber logrado lo que la jerarquía, clero y pueblo tanto anhelaban y con derecho reclamaban, a saber: la supresión de la palabra *laica* referente a la enseñanza costeada por el Estado.» Piden los obispos que no se achaque a la jerarquía este fracaso como si hubiera pedido la supresión del laicismo educativo «en voz baja y casi tímidamente». Precisamente en este particular se les habían ofrecido seguridad y esperanza por parte de las gentes del gobierno y de los legisladores. «Pero a pesar de estas manifestaciones de seguridad, que se obtuvieron aún en vísperas de votar el artículo 138 de la nueva Constitución, la palabra *laica* quedó en la nueva Constitución, como continuada afrenta al pueblo hondureño en su mayoría católico.»

Insisten a continuación en que se ha tratado de una «afrenta». No quieren cargar la responsabilidad sobre los legisladores de modo indiscriminado, sólo se limitan a preguntarse si «los mismos y eternos enemigos de la Iglesia actuaron hábil y ocultamente para cerrar esta fuente de vida cristiana al pueblo hondureño». Por otra parte el episcopado expone que no perseguía finalidades hegemónicas y proselitistas: no se pedía la enseñanza religiosa obligatoria, sino la posibilidad de impartirla; no se pedía la enseñanza de una determinada religión sino «la enseñanza de la religión de los alumnos de cada confesión religiosa». No se pedía convertir en catequistas a los profesores: «la Iglesia habría determinado y aun remunerado a los encargados de impartir la enseñanza religiosa en las escuelas del Estado.» Ha sido una afrenta para el derecho que tienen las familias de escoger el tipo de

132. «Informations Catholiques Internationales» hace una buena síntesis y añade: en Honduras hay 1 485 000 católicos sobre 1 506 000 habitantes (número 70, 1958, p. 11-12). MECHAM, hablando de la misma época asigna 1 553 000 católicos sobre 1 887 000 habitantes, es decir, el 82 % de la población es católica.

educación que quieren para sus hijos. Además dicen: «Que la educación sea función *esencial* del Estado va contra el mismo derecho natural y tiene marcado sabor absolutista y totalitario.» «La masa del pueblo es la que ha perdido, porque ese pueblo no puede enviar a sus hijos a las escuelas privadas ni puede –por incuria o incapacidad– dar en el hogar la enseñanza religiosa.»

Los legisladores se han refugiado en el expediente de implantar «la enseñanza de la moral obligatoria como paliativo a la fría orfandad de la escuela sin Dios». Se preguntan entonces: «¿Qué moral es la que se va a enseñar: la moral utilitarista, la moral hedonista, la moral de la situación?»

Existen en el Código civil otras injusticias hechas a la naturaleza católica de la república que el congreso nacional debería reformar: el matrimonio religioso no puede celebrarse sin la previa certificación de que se ha celebrado el civil, y se conminan penas al ministro religioso que lo hiciere. Semejante determinación vigente desde hace muchísimos años ha traído como resultado que las parejas no cumplan ni con el matrimonio civil ni con el religioso. En este punto el episcopado registra un hecho verdaderamente cruel: no solamente en los lugares apartados, sino en las mismas ciudades, hay que llamar al funcionario civil hasta el mismo lecho del moribundo para que éste pueda arreglar su situación de cristiano. «La jerarquía, inclusive, aceptaría la humillación de que el matrimonio religioso fuera enteramente desconocido por el Estado, no concediéndole más valor que a las simples uniones de hecho, con tal que se obtuviera la plena libertad en este respecto.»

A esta razonada carta se añade un anexo señalando el mínimo de cambios deseados en las leyes secundarias del código penal, del código civil, del de instrucción pública y de la ley de policía.

En mayo de 1962 el arzobispo Turcios renunció a la sede. Declaró, por escrito, que lo hacía «por razones de índole personal», que no había intervenido «ninguna razón de cáracter político» y que libremente se retiraba fuera del país a una casa de la sociedad salesiana a la que pertenecía[133]. Sin embargo, se generalizó la impresión de que la renuncia se debía también a la presión del gobierno y del nuncio apostólico. De hecho la Santa Sede nombró como sucesor a monseñor Héctor Enrique Santos, que será un gran arzobispo del período conciliar. Todavía durante el episcopado de monseñor Turcios la Iglesia logró alcanzar una modesta concesión, no obstante la oposición de algunos extremistas: en septiembre de 1961 el Ministerio de Educación ordenó que se invocara a Dios en las escuelas. En 1963 se reconoció, por lo menos, el carácter católico de la mayoría de los hondureños. La legislación laica seguía en vigor. Debió de causar desfavorable impresión que el sucesor de monseñor Turcios aceptara un rico pectoral del presidente que había sancionado, años antes, una Constitución injusta con el catolicismo.

133. Hacemos la misma observación que en la nota 129.

e) *Costa Rica*

Costa Rica ofrece un cuadro religioso más apacible que el de las repúblicas vecinas. Los presidentes liberales Cleto González Víquez (1906-1910) y Ricardo Jiménez (1910-1914) se mostraron muy tolerantes, de suerte que la aplicación de las leyes de 1884 no se hizo con todo rigor. Fueron abolidas en 1942. «La coexistencia evolucionó lentamente de la hostilidad a la cooperación.» No faltaron escaramuzas pasajeras de acuerdo con el genio de los gobernantes[134].

A la revolución de 1948 incluso se le dio un tinte religioso. Hubo capellanes en las filas de los rebeldes que manifestaban deseo de relacionarse con la Iglesia. Las arengas de las emisoras proclamaban: «¡Dios salve a Costa Rica!», si bien la cuestión religiosa no estaba implicada en el conflicto. De esta suerte hasta la promulgación de la Constitución de 1949 las relaciones entre Iglesia y gobiernos habían sido de mutua confianza. Fue entonces cuando afloraron viejos prejuicios laicistas. El arzobispo, monseñor Víctor Sanabria, tuvo que protestar contra la fórmula de que la educación era «función esencial del Estado». Se reconoció que la religión católica era la del Estado; que se comprometía a conservarla, se respetó la libertad interna del gobierno de la Iglesia, se admitió la tolerancia de cultos y se prohibió la propaganda política invocando motivos religiosos o haciendo uso de creencias religiosas. Se decretó, asimismo, la educación religiosa en los establecimientos oficiales, pero quedó en pie el divorcio a voluntad de las partes. Sin embargo, la ayuda material brindada a las obras de la Iglesia ha sido insignificante.

En las elecciones de 1950 era grande el ascendiente del clero entre los electores. Ni los partidos ni los candidatos se prestaron a exasperar el sentimiento religioso.

f) *Panamá*

Panamá separóse de Colombia en 1903 con el apoyo de los Estados Unidos interesados en la construcción y dominio del Canal. En sus diversas constituciones ha prevalecido un aire laicista y aun anticatólico: entre 1902 y 1946 estuvieron en vigor el desconocimiento de la realidad católica de la nación, la educación laica, la obligación del matrimonio civil, el divorcio. En 1910, aunque se había declarado que el Estado no tenía religión se inició un ataque frontal «inspirado en el liberalismo más doctrinal y cerrado y la masonería agresiva y anticlerical»[135]. Si bien se combatió contra la presencia de religiosos en la enseñanza y en las misiones, el primer arzobispo, monseñor Rojas Arrieta, no tuvo dificultad en instalar, durante los años

134. La revista española «Razón y Fe» 1 (Madrid 1928), p. 211, aporta por ejemplo, esta extraña noticia: en 1927 (?) llegaron al país en el mismo barco el arzobispo de Filadelfia, D. Dougherty, y un obispo evangélico. La ley impidió el desembarco del arzobispo católico.

135. Para la historia de estas vicisitudes, F. GUARDIA, en J. TERÁN DUTARI, p. 359-397.

veinte, entre los indios y en la zona del Canal, a los misioneros de Filadelfia y a los claretianos.

En la Constitución de 1946 se reconoció (art. 26) que la religión católica era la de la mayoría de los habitantes, se aceptó la enseñanza religiosa opcional en los centros oficiales, se concedió personalidad jurídica a las congregaciones religiosas y se prohibió formar partidos políticos en base de sexo, raza o religión. Aunque continuó en vigor el divorcio, se aceptó como legalmente válido el matrimonio religioso. Curiosamente las diversas constituciones han sido encabezadas «en nombre de Dios».

g) *Guatemala*

La historia de la Iglesia en Guatemala merece un tratamiento especial. Desde la revolución de 1871 hasta la Constitución de 1955, el catolicismo fue puesto al margen de la ley. Aun en esta última fecha la legislación se mostró mezquina con él. No es que las leyes de las repúblicas vecinas hayan sido menos sectarias o duraderas: la diferencia reside en que en Guatemala se aplicaron rigurosamente, salvo el período de Jorge Ubico, y en que los gobernantes se mostraron decididamente anticatólicos. A casi 80 años de distancia escribía la revista «Verbum» de Guatemala, en 1948, sobre «el tropel totalitario de leyes que no reconocen a la Iglesia ni aun la posesión del espacio vital de sus templos». «Caso único de Guatemala, difícil como pocos de resolver», apuntaba en 1951 el historiador P. Gerardi[136]. En la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de 1955, el relator por América Central afirmaba que «el laicismo había creado a la Iglesia una de las peores situaciones entre todas las naciones de América» (Doc. 3). Finalmente, en 1962, el político católico J. García Bauer creía que sólo por un milagro de la Providencia se había conservado la fe[137].

Por otra parte durante los amargos años de Estrada Cabrera, de Orellana y de los sucesores, no se advierte que el mundo católico haya mostrado con la Iglesia guatemalteca aquella solidaridad universal que provocó la persecución religiosa en México.

Los años más difíciles fueron de 1897 a 1927 y de 1944 a 1954: es decir, medio siglo. Estrada Cabrera tuvo una madre muy piadosa; tal vez por eso era «un creyente vergonzante que mezclaba sus creencias con las supercherías de los brujos de Quezaltenango»[138]. Durante su gobierno se llegó a la ridiculez de poner tarifa a los repiques de las campanas[139]. Con todo su anticlericalismo a cuestas, el dictador no titubeó en enviar a Roma al licenciado Antonio Batres para obtener la designación como arzobispo sucesor de monseñor Ricardo Casanova, muerto en 1913, del fraile dominico, Julián Ramón Riveiro, que era el confesor de la madre de Estrada.

136. R. PATTEE, p. 250-251. También J. ÁLVAREZ MEJÍA, p. 9-12.

137. J. GARCÍA BAUER, p. 352

138. J. GONZÁLEZ DEL CAMPO, *El Presidente*, p. 388.

139. A. ESTRADA MONROY, p. 293. Se trata de un comunicado del secretario de gobierno, Jorge Ubico. Lo mismo se había dispuesto en Honduras.

Había nacido en 1854 y había sido expulsado a El Salvador en el destierro decretado por Barrios. Pero como de muchacho había prestado buenos servicios domésticos a Barrios, éste, que lo estimaba mucho, le permitió el regreso en 1877 y más tarde se ordenó de sacerdote. La Santa Sede aceptó la propuesta, de modo que en 1914 preconizó al padre Riveiro como arzobispo de Guatemala. Se refiere que al conocerse su nombramiento los amigos de Estrada Cabrera decían con adulación al gobernante: «Ahora ya usted es presidente y arzobispo.» Riveiro renunció a su cargo a la caída del dictador en 1920.

La designación como arzobispo de fray Julián Riveiro no deja de suscitar perplejidades. Efectivamente el delegado apostólico se habían opuesto a semejante nombramiento, porque la conducta de ese religioso dejaba mucho que desear. La información enviada a Roma, acreditada con testimonios del embajador de Chile le era sumamente desfavorable, ya que el futuro arzobispo tenía mala reputación y hasta el propio secretario de Estado, cardenal Merry del Val, no propiciaba semejante preconización. Mientras carezcamos de la documentación completa perteneciente al pontificado de san Pío x, la única explicación plausible habría de buscarse en la necesidad forzosa de que la Iglesia guatemalteca no quedara sin arzobispo y a merced de la tiranía de Estrada Cabrera, quién sabe durante cuántos años más. Si la hipótesis responde a la realidad, el historiador no acierta a escoger cuál era el mayor de los males, o no tener arzobispo o tener un arzobispo sin recomendaciones morales.

En los últimos años de Estrada Cabrera sobresalió el obispo guatemalteco de nacimiento, José Piñol y Batres que tras de breve permanencia había renunciado a la sede episcopal de León en Nicaragua. Se hicieron famosas sus conferencias en la iglesia de San Francisco, en las que fustigó los vicios de la sociedad, proclamó la libertad de los ciudadanos y enjuició la corrupción del gobierno. Los aludidos iniciaron una campaña contra el obispo: «¡Alerta liberales! –decía una publicación–. El obispo Piñol y Batres se ha convertido en el inmundo salivazo de la hidra conservadora.» El historiador Clemente Marroquín dejó este juicio: «Jamás orador alguno de nuestro liberalismo habló con tanto valor y con tanta sinceridad como el obispo Piñol y Batres.» Consultado por un grupo de ciudadanos que tramaban un atentado contra Estrada Cabrera en 1918 y en 1919, mnoseñor Piñol «estimó las medidas propuestas como contrarias a la moral cristiana únicamente en nombre de la cual le era dado intervenir»[140].

En diciembre de 1921 llegó al poder el general José María Orellana y con él la plana liberal. En reemplazo del arzobispo Riveiro, la Santa Sede había elegido para arzobispo de Guatemala al jesuita Luis Javier Muñoz y Capurón. Nacido en Guatemala en 1858 había seguido a sus maestros jesuitas en el destierro a Costa Rica. Allí ingresó en la Compañía de Jesús. También su familia fue expulsada por Rufino Barrios. Desterrados los jesuitas de Costa Rica, el padre Muñoz vivió gran parte de su vida en Colombia donde trabajó como misionero en el tórrido valle del río Magdalena. Cuarenta años después de haber dejado su patria, retornó a ella como arzobispo. La población lo recibió con entusiasmo en septiembre de 1921. Se entregó de lleno a reorganizar la arquidiócesis, a reconstruir el seminario y la catedral destruidos por el terremoto de 1917, pero se ocupó especialmente de la formación del clero.

Por su actividad y su celo resultaba incómodo al gobierno. Al cumplirse un año de su regreso, Orellana dispuso su destierro, acusándolo, como se había hecho antes con los arzobispos Piñol Aycinena y Ricardo Casanova, de apoyar la militancia política del clero. Se invocó además su pertenencia a la Compañía de Jesús proscrita definitivamente del país 50 años antes. Se le dieron 24 horas de plazo para salir. La digna protesta del arzobispo en el destierro desmiente las calumnias del gobierno[141]. La Santa Sede se negó a pedirle renuncia del arzobispado, como pretendía el gobierno. Monseñor Muñoz murió en Bogotá en 1927 a causa de una enfermedad contraída en la visita de los territorios misionales de Colombia, que le había confiado el papa Pío xi. Sus despojos mortales fueron llevados a la patria guatemalteca en 1948. Escribía, a este propósito, la revista «Verbum»:

> «La historia de los arzobispos de Guatemala ha sido y no ha dejado de ser un Calvario continuo [...]. La historia de los arzobispos postcoloniales es una historia de destierros, de insultos contra la Iglesia y contra su persona, de opresión persecutoria, y esto sigue como antes, sin que tal afirmación sea una hipérbole. Los arzobispos de Guatemala [...] han sabido mantener muy alto el prestigio de la Iglesia, a pesar de que los gobiernos los pusieron en la disyuntiva de hacerlos sus edecanes o de lanzarlos al destierro y optaron por lo segundo»[142].

Para que la Iglesia no quedase absolutamente desamparada, a la muerte del arzobispo, el papa Pío xi designó como administrador al arzobispo de origen maltés Jorge Caruana, que había sido capellán en la primera guerra mundial y delegado apostólico en México y de allí expulsado por el gobierno en 1926. Su gestión fue muy acertada. En 1928 Guatemala tuvo nuevamente arzobispo propio en la persona del sacerdote lazarista francés, Luis Durou. Sus primeras visitas fueron al hospicio de huérfanos, a los leprosos y a los enfermos de tisis del Hospital de San Vicente. Monseñor Durou alcanzó a gobernar casi 10 años, con una particular insistencia en las visitas pastorales para reanimar a la feligresía que encontró muy aferrada a su tradición cristiana pero marcada con la huella profunda de la relajación moral por causa de la inacabable legislación anticatólica.

Con la llegada al poder de Jorge Ubico en 1931 y su reelección en 1935, se alivió bastante la suerte del catolicismo. Incluso en 1935 se creó una tercera diócesis, Verapaz (la segunda, Quezaltenango[143], había sido es-

140. Ibid., p. 370-381. Monseñor Piñol y Batres tuvo que salir de Guatemala presionado por el gobierno de Orellana. Murió en Francia en 1941.

141. C. Salcedo, p. 427-467.

142. Cit. A. Estrada Monroy, p. 458-459.

143. El primer obispo sólo tomó posesión en 1928.

tablecida en 1921) y en 1936 llegó a Guatemala el primer nuncio apostólico.

En 1939 la sede metropolitana de Guatemala empezó a ser gobernada por uno de los más resueltos y clarividentes prelados con que ha contado la Iglesia en América Latina: Mariano Rossell y Arellano, cuyo episcopado duró 26 años. Murió en diciembre de 1964. Tenía 45 años al ser consagrado. Conocía lo que era la persecución, pues había acompañado en su destierro, siendo joven sacerdote, al arzobispo Luis Javier Muñoz. Sus primeras visitas como arzobispo fueron al hospital, al manicomio, a los tuberculosos, a los leprosos, a las escuelas y a los mercados[144]. Su largo episcopado está marcado por la lucha resuelta contra la infiltración comunista entre 1945 y 1954; por la denuncia de la corrupción de los partidos conservador y liberal; por el combate en favor de los derechos del catolicismo; por la promoción de una selección católica y por la defensa de la masa indígena. Es una figura recia, y por eso discutida e incomprendida.

Rossell estaba persuadido de que su patria no había sido perdida para la fe. En 1943 celebró un congreso eucarístico en el que participaron grandes multitudes. El pánico laicista fue estrepitoso: «El Congreso ha sido una sonda en la conciencia nacional» escribía el periódico «Nuestro Diario». En un nuevo congreso celebrado en 1951 podía afirmar: «Jesús es el Rey de Guatemala y seguirá reinando entre nosotros, pese a quien pesare»[145].

Aunque el gobierno de Ubico se había mostrado tolerante con la Iglesia, *en sus últimos años evolucionó hacia una dictadura cruel con el país*. El arzobispo no titubeó en hablar en la pastoral de Cuaresma de 1944 sobre «gobiernos despóticos y satrapías». Ubico abdicó en julio del mismo año.

Para comprender la acción pastoral del arzobispo Rossell y Arellano, hemos de situar esquemáticamente los acontecimientos[146].

Gobiernos de Arévalo y Arbenz

La revolución contra el efímero sucesor de Ubico fue dirigida por Francisco Javier Arana, Jacobo Arbenz y Jorge Toriello. Arana, que se hizo popular desde el día en que cargó una estatua del Niño Jesús en una procesión pública, fue asesinado en julio de 1949. ¿Intervino el gobierno de Arévalo?

Juan José Arévalo se convirtió en presidente en octubre de 1944. A fines de 1950 las elecciones llevaron al poder a Juan Jacobo Arbenz. Parece fuera de duda la simpatía de Arbenz por el comunismo, como dejamos dicho en páginas anteriores. Cuando presintió la inminencia de una revolución, sus lugartenientes, Cruz Wer y Jaime Rosemberg, organizaron una bárbara represión de la que quedaron testimonios en las fosas comunes de cadáveres con señales de torturas. El arsenal soviético, enviado en primera remesa en el buque sueco «Alfhem», llegó tarde. El 27 de junio Arbenz se refugió en

144. A. Estrada Monroy dedica al episcopado de monseñor Rossell de la p. 513 a la 664.
145. LA (1951), p. 257.
146. Véase antes la nota 109, especialmente J. Lédit y E. Molina Meyda.

la embajada de México y el 2 de julio el vencedor, Castillo Armas, entró en triunfo en la capital. No hemos de ignorar las acusaciones del sector vencido que sindicaban a Dulles, a los Estados Unidos y a la CIA como los grandes protagonistas del abatimiento del gobierno[147].

La condición de la Iglesia entre 1944 y 1954

La situación legal de la Iglesia, que en la práctica había logrado un respiro durante la dictadura de Ubico, empeoró, si era posible, en los diez años siguientes. El 14 de julio de 1944 monseñor Rosell se pronunció contra el egoísmo y apeló al civismo, a las formas legales y al patriotismo de los nuevos gobernantes. La revista «Verbum» intuye en 1945 que el «socialismo espiritualista» de Arévalo representa una pendiente al comunismo, y a su vez el episcopado escribe el segundo domingo de octubre una carta pastoral alertando sobre el peligro e incitando a los católicos al compromiso con la justicia social. Pero la Iglesia –escribe Agustín Estrada– carecía de infraestructuras y no pudo hacer prácticos sus llamamientos. «La mayoría hicieron oídos sordos a esta profética llamada y no supieron despertar del sueño en que estaban dormidos. Otros les arrebataron la bandera de lucha»[148]. Clama el gobierno sobre un complot tramado por la Iglesia y habla de ordenar la expulsión del arzobispo. «La Hora blanca» fue suprimida y se suspendieron los semanarios católicos «Verbum» y «Acción Social Cristiana». Más tarde se permitirá la reaparición de «Verbum».

Se redactó una nueva constitución en 1945. En el aspecto religioso fue juzgada peor que la de Justo Rufino Barrios, lo cual ya era mucho decir. Tuvo el mérito de proponer avances sociales, pero respiraba el implacable anticlericalismo. Declaró «libre la profesión de todas las religiones, así como el ejercicio de todos los cultos sin preeminencia alguna y en el interior de los templos». Además de reiterar la prohibición de «órdenes monásticas», el artículo 22 decía: «Las sociedades y agrupaciones y los ministros de los cultos no pueden intervenir en política ni en las cuestiones relacionadas con la organización del trabajo.» Ello significaba una mordaza totalitaria para que la Iglesia permaneciese muda en la difusión de su doctrina social.

La acción pastoral del arzobispo incomodaba demasiado. Por eso en 1947 el Partido de Acción Revolucionaria presentó un proyecto de ley para prohibir que la Iglesia difundiera su pensamiento en *todos* los sectores incluso en el más estrictamente pastoral. La Iglesia quedaría sin derecho a la prensa y a la radiodifusión para exponer su doctrina. Más tarde, efectivamente, fue clausurada por orden del gobierno la emisora *Pax* con el pretexto de que hacía política. Había sido fundada por el arzobispo cuando se le vetó el uso de la radio oficial.

Ya durante el régimen de Arbenz, celebrándose el primer Congreso eucarístico nacional de Guatemala, monseñor Rossell pronunció palabras

147. Por ejemplo, S. Jonás - D. Tobis.
148. A. Estrada Monroy, p. 583-584.

durísimas sobre la situación de la Iglesia y de su patria, ante el propio alcalde de la ciudad y de diversas delegaciones extranjeras:

«El Espíritu del Señor se ha posado en tierras de Guatemala, tierras que tanto más necesitan su ayuda, cuanto que son en el mundo las más desposeídas de clero, y las que en América fueron azotadas con la peor de las persecuciones que silenciosamente fueron llevando con una saña diabólica la más nefasta doctrina que se ha enseñado al pueblo de Guatemala: el liberalismo ateo, que, desde 1871, sembró con mano infernalmente certera la enemistad con la Iglesia y preparó durante más de 70 años el campo abonado para que fructificaran las doctrinas comunistas que han agitado nuestra patria en estos últimos años»[149].

La acción pastoral de monseñor Rossell

Más allá de las fogosas protestas, el arzobispo se dio a la tarea de crear organismos adecuados. En 1947 organizó la Acción Católica, precedida desde 1941 por movimientos de instrucción religiosa, congresos vocacionales, catequísticos y eucarísticos, con actividades de prensa, de educación, de propaganda. En 1950 la JOC contaba con 40 muchachos de gran calidad. La JUCA, heroica agrupación de la Juventud Universitaria Centroamericana, compuesta por jóvenes resueltos, unionistas o federacionistas católicos, se infiltraba tácticamente en la universidad.

Para oponer una acción positiva a la nueva ola de descristianización acrecentada por las leyes se fundó el Secretariado Arquidiocesano de Instrucción religiosa. Éste editó diversos textos de catecismo para utilizar en las sesiones de catequesis adecuadas al auditorio, que contaron a veces, cada una, con una asistencia en promedio de 200 personas.

El Congreso Eucarístico de 1951 y el Santo Cristo de Esquipulas

En abril de 1951 Guatemala celebró el primer Congreso eucarístico nacional en la capital de la república. Fue precedido por los congresos regionales de Quezaltenango y Cobán. El Papa acreditó como su legado al cardenal Arteaga, arzobispo de La Habana. El éxito del Congreso demostró que la masa popular seguía siendo sensible a estos momentos fuertes de la fe comunitaria. Las misiones populares acreditaron la persuasión siempre manifestada por la Iglesia, de que el pueblo conservaba una honda capacidad de respuesta a las instancias de la religión. Así, en la misión de Soloma, las comuniones subieron de 1000 a 2000. Verosímilmente la coyuntura de cambio de gobierno, de Arévalo a Arbenz, impidió una intromisión hostil oficial. Las organizaciones extremistas intentaron el fracaso del Congreso,

149. Cit. en LA (1951), p. 256. Recordemos que también el episcopado del Ecuador, en los años cincuenta abonó a la persecución prolongada la enorme dificultad de la Iglesia para atender al problema social. En la segunda conferencia del episcopado latinoamericano celebrada en Medellín, el arzobispo brasileño, Araujo Sales, dijo otro tanto y es, por lo demás, pensamiento de la encíclica *Quadragesimo Anno*.

logrando sólo una huelga ferroviaria que no bloqueó la gran afluencia de fieles a la capital. Poco antes de comenzar el Congreso se recibió la noticia de que la Santa Sede había erigido cuatro nuevas diócesis: Zacapa, Jalapa, Sololá y San Marcos y la administración apostólica de El Petén. En la procesión final tomaron parte 200 000 personas. Uno de los días del congreso comulgaron 22 000 hombres.

Pío XII, en el radiomensaje enviado para la clausura, evocando la historia cristiana del país, aludió discretamente a las difíciles condiciones en que se había debatido la Iglesia:

Que Cristo, pan de vida «[...] obtenga para las instituciones católicas de un pueblo que tanto debe a la Iglesia aquella libertad, y hasta aquella protección que con razón cree merecerse. Que él os otorgue la serenidad en la vida pública y el justo equilibrio en la vida social por el único camino seguro y aceptable, que es el que enseña la Iglesia. Que él os defienda de los falaces engaños de los enemigos, descubiertos y solapados de vuestra fe; que él os haga tales, que con vuestra conducta vayáis pregonando que la Iglesia católica no es ni puede ser nunca –ni en sus fieles, ni en sus ministros de cualquier grado y procedencia– un peligro para nada ni para nadie, ofreciendo, en cambio, la más desinteresada y más eficaz colaboración para la verdadera felicidad y progreso de los pueblos»[150].

La legislación antirreligiosa, con 80 años de permanencia, había descristianizado a una franja influyente de la inteligencia y de la cultura. La pobre masa proletaria indígena y campesina, a pesar de innumerables deficiencias se obstinaba en su adhesión religiosa. Rossell no se opuso a una reforma agraria, y la exigirá antes de las elecciones de 1957, para dar un sucesor a Castillo Armas, asesinado en el mes de julio.

«Urge –escribe– que la distribución agraria se aumente con rapidez y que se cree una nueva situación agrícola en Guatemala; todo otro procedimiento lento o retardatario, lo único que hará será ir creando y aumentando en la sombra a los futuros comunistas, formados, más que por las prédicas marxistas, por la miseria y por la explotación de los míopes, que no comprenden que sólo una barrera hay contra el comunismo: la justicia social. [...] Guatemala necesita una clase social proletaria instruida, poseedora de bienes y no una clase industrial de mil guatemaltecos y tres millones y medio de pordioseros»[151].

Lo que preocupaba en 1952 al arzobispo eran dos cosas: una reforma agraria de tipo estatista, que no otorgaba la propiedad de la tierra al campesino, y la amenaza de un asentamiento definitivo del régimen comunista, que podía, a la larga, arrancar del alma popular el sentimiento religioso, logro no alcanzado todavía por el otro régimen ateo del laicismo. A fines de 1952 tomó la resolución de llevar en peregrinación por todos los pueblos y parroquias de Guatemala la copia de la imagen de Cristo negro de Esquipulas como una «movilización de las almas». El país vibró de entusiasmo y

150. Texto completo en Eccl (1951), p. 255-257.
151. Reproducción parcial en Eccl (1958), p. 9-11.

aunque el gobierno calificó el acontecimiento de propaganda política, entendió dentro de su cólera cuán hondamente arraigados permanecían los sentimientos religiosos.

La acción social del arzobispo entre 1944 y 1954

La revista católica «Estudios Centroamericanos» publicó en mayo de 1954 un estudio del padre J.R. Scheifler, S.I., sobre la situación económica y religiosa de Guatemala. El contraste entre la capital y el campo, entre ricos y pobres era aterrador. El censo de 1950 daba la cifra de 2 787 000 habitantes. 750 000 recibían un promedio salarial de 28 centavos por día. La miseria del indio era indescriptible.

En 1945 se fundó la Liga Obrera de Guatemala, intento de sindicalismo católico que tuvo poca fortuna. El esfuerzo se orientó, dentro de escasos recursos, a la liberación del indio. En 1949 el arzobispo inauguró el Instituto indígena, para cuyo sostenimiento monseñor Rossell vendió hasta el automóvil del arzobispado. Allí se brindó educación a niños indígenas de toda la república, y se les proporcionó gratuitamente todo lo necesario: colegio, vestido, alimentación (P. Gerardi). Con motivo de la inauguración del nuevo local el arzobispo se expresó así el 22 de enero de 1949:

> «Guatemala, que sobre 3 millones de habitantes tiene casi dos y medio de indígenas, vive despreocupada de esa raza hoy aparentemente sumisa pero ya ha tiempo instigada por las fuerzas del mal que buscan el odio de la raza para desencadenar esa roja dominación cuyas llamaradas empiezan con pavoroso incendio a consumir el mundo. Dos millones y medio de seres sin escuela, sin cultura, sin ser parte activa de la riqueza, sin producir, sin consumir, sin saber por qué son guatemaltecos, que de espíritu distan serlo y de realidad nunca lo han sido. Dos millones y medio de almas sencillas, moldeables, y quien sostenga lo contrario no es cristiano, que fueron redimidas por Cristo, que viven sumidas en la embriaguez, en la miseria, en el abandono higiénico más lamentable, en la ignorancia más indigna de un pueblo que se halla en la categoría de nación.
>
> »Dos millones y medio de hermanos esclavizados por sus vicios y por su ignorancia, esclavizados por negreros del siglo xx, que tales son muchos patronos y finqueros y esto es lo más doloroso por la misma nación, esclavizados por la misma nación que los desprecia con esa cruel ideología de los racistas que ven en el indio una raza inferior, una raza de parias, iguales o peores que como son tratados en el país racista por antonomasia, la India.
>
> »... Esta obra no es mía, pero la amo como si fuera mía, es de la Iglesia...
>
> »... He visto que esa raza, plenamente susceptible de educabilidad, y que pudiera incorporarse a lo guatemalteco, está a merced de esa doctrina roja.
>
> »A ese indio que degenera, quiere regenerar este Instituto.»

Una de las medidas del gobierno de Arbenz fue la expropiación de unas 80 000 ó más hectáreas de tierra en la United Fruit Company. Que el arzobispo veía con mucha desconfianza el trabajo de los colonos norteamericanos puede colegirse de este párrafo del mismo documento:

> «... ¿Pues de qué nos sirve un pueblo, con soldados que defiendan, y que se conquiste el suelo material, cuando el corazón de ellos mismos está conquistado por el modo de vida inmoral de otra nación? ¿Para qué defender el suelo de extranjeras conquistas, si cada ciudadano está ya conquistado por esos extranjeros de los que defendemos el suelo?
>
> »... En este momento, de máxima explotación al indígena, me dirijo a vosotros...»[152]

El magisterio social del arzobispo

El 8 de junio de 1948 Rossell publicó una carta pastoral sobre el voto ciudadano y el peligro del comunismo. En 1953 anunció que estaba dispuesto a ir a la cárcel «como Jefe de la Iglesia y como hijo de Guatemala», si éste era el precio de su oposición al comunismo.

Pero el documento que suscitó mayor estupor fue la pastoral de abril de 1954, domingo de pasión[153].

> «El pueblo de Guatemala debe levantarse como un sólo hombre contra el enemigo de Dios y de la patria. Nuestra lucha contra el comunismo debe ser, por consiguiente, una actitud católica y nacional. Vayamos a la campaña en nombre de Dios y con Dios, pero jamás guiados por intereses políticos.»

Después de enumerar los hechos antirreligiosos del proceso de marxistización y de lucha contra la Iglesia desde 1946, el arzobispo puntualiza:

> «La Iglesia, al condenar el lujo, el derroche y el boato, ha condenado el uso de la excesiva posesión egoísta de los bienes». «Hace más de una centuria –continúa diciendo– la Iglesia se encaró con los ricos y poderosos injustos y les predijo con censura enérgica su responsabilidad histórica como factores del comunismo que hoy vivimos.»

El documento provocó una violenta campaña oficial contra el arzobispo, en la que terció en su favor la revista «Estudios Centroamericanos»[154], sin dejar de señalar una expresión de la pastoral: «por todos los medios que os autoriza vuestra condición de seres libres.»

El magisterio social de monseñor Rossell después del triunfo de Castillo Armas.

A principios de julio de 1954 Castillo Armas obtuvo victoriosamente el poder. La exultación de los católicos se manifestaba desbordante porque veían en el vencedor a un militar, que por vez primera, en 80 años, no

---

152. Textos parcialmente reproducidos en A. Estrada Monroy, p. 634-635. Allí se llama a este documento, discurso o pastoral.

153. Texto completo en Eccl (1954), p. 454-4546.

154. El parágrafo fue analizado por E. Segura, en ECA (1954), p. 223-226. Hubo nuevas aclaraciones (ibid. 290).

había hecho una revolución de signo arreligioso. El arzobispo saludó el triunfo de Castillo como una «hora de júbilo», pero tampoco se dejó llevar de arrebatos demasiado fáciles. En pocos días publicó un nuevo documento para prevenir a los entusiastas que «el comunismo no se podía detener con la sola fuerza de las armas».

«Sólo la justicia social puede desarraigar la simiente del comunismo que germina y se desrrolla en ambientes de injusticia social. Sólo en medios en que se explote al obrero y al campesino, sólo en campos donde la caridad de Cristo no habita es posible que germine la simiente criminal del comunismo. Caridad cristiana no es conmiseración, como algunos creen, sino que es el amor del prójimo llevado hasta el dicho máximo: ama a tu prójimo como a ti mismo.» El arzobispo invita a la paz pero «no es paz de bayonetas, ni de cañones, ni de metrallas, la paz duradera».

«No habéis expulsado a los comunistas –seguía afirmando– para regatear los derechos de los laborantes, ni menos para quitarles el derecho natural que tienen a la tierra que trabajan, ni para despojarlos de sus conquistas sociales.»

Monseñor Rossell estaba alerta para que el país no regresara a los viejos sistemas, «nefastos sistemas anticristianos de espíritu –se llamen liberales o conservadores–. Sólo hay un camino a seguir: la justicia social y la libertad de hacerla sin restricciones»[155].

El anticomunismo del arzobispo no concedió derecho ni tregua a los sistemas que habían imperado en el país. Visitado en marzo de 1955 por el vicepresidente norteamericano, Nixon, respondió que la causa de la infiltración comunista debía buscarse en la obra de los gobiernos que apartaron al pueblo de Dios y en la injusticia social que había vivido la nación. Las fuerzas laicistas clamaron que la Iglesia, a través de esas declaraciones, andaba detrás de privilegios, pero Rossell declaró en repetidas ocasiones que no buscaba privilegios, sino justicia[156]. Representando a la Iglesia guatemalteca en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrado en Río de Janeiro a mitad de 1955, afirmó su convicción: al comunismo le han prestado magnífica contribución el viejo liberalismo «ateo, antirreligioso, corrompido e injusto, explotador del indio y del campesino y los regímenes conservadores de tipo paternalista, que, de hecho, siguieron la política social cristiana». Esos regímenes conservadores «también contribuyeron a preparar el terreno con su actitud de injusticia» (*Documentos de Río,* núm. 22)[157].

155. Texto completo en LA (1954), p. 454-456.
156. ECA (1955), p. 225-226.
157. Conocida la libertad de espíritu del arzobispo, resulta harto antipática esta noticia de ECA (1955), p. 567, sobre un homenaje tributado al arzobispo: «En los salones del Club de Guatemala tuvo lugar la suntuosa recepción ofrecida por la *elite* capitalina y en nombre del pueblo [!] de Guatemala, como un reconocimiento de las dotes del prelado, al cual se le debe, en gran parte, la caída del comunismo en la república.» Contra estos gestos falaces reacciona con frecuencia y no sin razón una gran parte del catolicismo. Otro tanto ocurrió en Bogotá en 1965, durante los meses en que se movió por el país el padre Camilo Torres, cuando otra «*elite* capitalina» presentó al cardenal Luis Concha un afelpado libro de adhesiones.

Castillo Armas fue asesinado en julio de 1957. Se preparaban elecciones presidenciales para el mes de octubre, y nuevamente el arzobispo dejó oír su voz clamando por la justicia:

«Más comunistas que los líderes del Soviet son los explotadores, porque éstos hacen comunistas de corazón y aquéllos de ocasión. El comunista número uno es todo el que sea causa de injusticia social por más encumbrado terrateniente o industrial que sea y aunque se inscriba en todos los partidos anticomunistas del mundo»[158].

Los derechos del catolicismo ante la nueva situación

El decenio de Arévalo con su «socialismo espiritualista» y de Arbenz con su propensión al marxismo, habían hecho comprender a la comunidad guatemalteca que el ya lejano conservadurismo de Carrera y los liberalismos desde Barrios hasta Ubico nada nuevo tenían que ofrecer.

La nación se había mantenido en el subdesarrollo y se continuaba explotando al indio y al campesino contra todas las promesas hechas durante un siglo de que cambiaría la fisonomía nacional. Sintiéndose desplazados del influjo político, personas que hasta se llamaban católicas, acusaron al arzobispo Rossell de manejos para recuperar una hegemonía clerical. Dos meses después del triunfo de Castillo Armas, el 31 de agosto de 1954, Rossell afirmó:

«La misión de la Iglesia es predicar a Dios a diestra y a siniestra, con o sin el beneplácito de cualquier régimen del mundo.»

Tras una alusión a las ideologías que habían predominado, liberalismo criollo, comunismo ateo, conservatismo injusto, añadía: «La Iglesia en Guatemala no necesita ninguna hegemonía, porque la tiene y nunca la ha perdido en nuestra patria, donde todos confían en su palabra, creen en su doctrina, colaboran con sus obras. Para gozar de dicha protección no necesita de favores de gobiernos nacionales o internacionales. Su fuerza no está condicionada a ningún régimen político». Lo que la Iglesia exige en Guatemala es que «como en cualquier país democrático del mundo se le den los mismos derechos que tienen las más elementales instituciones en Guatemala». Como la Iglesia desde hace casi un siglo se ha visto privada de ellos «no busca privilegios: busca ambiente de libertad»[159].

En abril de 1955, el episcopado se dirigió a la Asamblea Nacional Constituyente para pedir que se abolieran las discriminaciones inicuas y para reafirmar que no se estaban exigiendo privilegios, sino derechos[160]. Con

158. Reproducción parcial en Eccl (1956), p. 9-11.
159. Eccl (1954), p. 185-186.
160. ECA (1955), p. 290.

todo, el arzobispo metropolitano, en razón de la inmensa mayoría católica de Guatemala, apuntaba a un reconocimiento preeminente del catolicismo sobre las otras denominaciones religiosas y el establecimiento de una completa instrucción religiosa en la escuela oficial.

La nueva constitución promulgada el 27 de mayo de 1955 sólo hizo parcial justicia a la Iglesia católica. Reconoció su personalidad jurídica, su capacidad de poseer bienes para el culto, la beneficencia y la educación. No se le devolvieron los bienes confiscados desde la época de Barrios. Se admitió la educación religiosa opcional en las escuelas oficiales y la entrada de congregaciones religiosas excepto «las monásticas», pero se prohibió la intervención del clero en la vida política; no se suprimieron las leyes que secularizaban el matrimonio.

Año y medio más tarde monseñor Rossell pidió al Congreso la supresión de las leyes que exigían el certificado de matrimonio civil previo para que se pudiera celebrar el religioso, y la inscripción civil previa para que se administrara el bautismo. La revista «Estudios Centroamericanos» comentaba gráficamente que la legislación en este punto parecía pedir un certificado de vacuna para poder hacer la primera comunión[161]. Solamente en 1959 se reconoció el curioso derecho de que los sacerdotes podían presidir el matrimonio civil, o, en otras palabras, que el matrimonio religioso tenía efectos civiles. Quedó en pie la ley de que bastaba un año de separación para disolver el matrimonio por consentimiento mutuo.

Una nueva constitución promulgada en septiembre de 1965 garantizaba la libertad de culto para todas las religiones. El vicario general de Guatemala escribió al presidente de la Asamblea Constituyente que «los diputados habían olvidado que el Acta de Independencia de América Central, firmada en Guatemala el 15 de septiembre de 1821, reconocía derechos especiales a la Iglesia Católica», justificados por el hecho de que el catolicismo era «la religión practicada por la inmensa mayoría de los guatemaltecos». El diputado católico, J. García Bauer, se negó a firmar la nueva constitución «por razones de conciencia».

Tendríamos que comentar a este propósito, que de 1821 a 1965 había corrido casi un siglo y medio, que los tiempos y los hombres eran muy diferentes y que en Roma no se estaba celebrando un «Congreso de Viena», sino concluyendo el Concilio Vaticano II.

En 1955 monseñor Rossell había impulsado la fundación del diario católico «Impacto», acogido con gran disgusto por los medios laicistas. En 1959 se celebró el Congreso Eucarístico Centroamericano presidido por el cardenal Spellman, arzobispo de Nueva York, como legado de Juan XXIII.

Monseñor Mariano Rossell, que con tanto denuedo pastoral había luchado por la causa de Dios y de la Iglesia a lo largo de casi 26 años como arzobispo de Guatemala, murió en diciembre de 1964. La revista «Verbum» podía escribir con toda razón:

161. ECA (1957), p. 30.

«Monseñor Rossell ha sido un verdadero titán en la enorme tarea de la reestructuración de Guatemala católica. Él ha sido en la historia patria el gran patriarca inclaudicable, que ha preferido salir al destierro y aun sacrificar la propia vida antes que traicionar a la Iglesia y a la Patria, que su Santo Cristo le encomendara»[162].

Ocupó la sede metropolitana el arzobispo coadjutor, monseñor Mario Casariego. Nacido cerca de Oviedo (España) en 1909, de padres muy pobres y trabajadores, había quedado huérfano a los 9 años. Muy niño emigró a México con un tío que murió al poco tiempo de entrar por Guatemala. Mario Casariego se encontró absolutamente solo en Quezaltenango donde una buena familia lo recogió viendo al muchacho dormido cerca de una iglesia. Se interesó por él el joven sacerdote Mariano Rossell que lo confió al orfanatorio dirigido en El Salvador por los padres Somascos. Admitido como religioso de la misma orden, fue enviado a estudiar a Italia. De regreso a El Salvador se nacionalizó en el país y consagró su vida, de acuerdo con las finalidades de su comunidad, al trabajo con la niñez desamparada y a la pastoral de un santuario en cuya construcción se empeñó con mucha valentía. Su antiguo protector, Mariano Rossell, lo pidió como obispo auxiliar y poco después, durante la celebración del Concilio fue designado como arzobispo coadjutor con derecho a sucesión.

Se presentó, en diciembre de 1967, el caso de los dos sacerdotes de Maryknoll, los hermanos Thomas y Arthur Melville, que juntamente con el padre Blasc Bonpane y una religiosa recibieron la orden de su superior de regresar a la casa madre de los Estados Unidos para explicar su situación, como acusados de haber tomado contacto con grupos guerrilleros. Los padres Melville no cumplieron la orden y fueron suspendidos por el superior general. «Nada tengo que reprochar a su manera de ver el problema –atestiguó el superior local de Guatemala–. No tengo objeción sino contra las soluciones que ellos se han sentido obligados a proclamar.»

El padre Thomas Melville publicó una carta fechada en México para explicar el problema. «La miseria es el obstáculo más grande al crecimiento del catolicismo en América Latina y sobre todo en Guatemala.» Denunció a la oligarquía y acusó también a «los responsables civiles y religiosos» de frenar o de prohibir las iniciativas. El 30 de enero de 1968 el arzobispo Casariego publicó un comunicado en que, por una parte reprobaba tales actitudes de sacerdotes y religiosos, y por otra, insistía en la necesidad de reforma social[163]. Tampoco la Iglesia se había callado frente a las injusticias: allí está, para acreditarlo, la incisiva carta pastoral de 1962 acerca del problema social guatemalteco[164], sobre la cual se expresa con mucho elogio

162. Se refiere al Santo Cristo de Esquipulas, lugar donde había nacido monseñor Rossell y del que era prelado *nullius*. Fue amenazado con destierro en los regímenes de Arévalo y de Arbenz, y aun en 1954, después del triunfo del derechista Castillo Armas, se esparció el rumor de otro destierro a causa de sus esfuerzos para que se cambiaran las leyes discriminatorias contra la Iglesia.

163. Amplia reseña en «Informations Catholiques Internationales», núm. 306 (1958), p. 8-9.

164. Texto completo en Eccl (1962), p. 1637-1643.

el experto español de tendencia izquierdista Enrique Luis García, cuando habla de «una actitud moderna y valerosa de la Iglesia que, al separarse de unas clases sociales conservadoras, pero anticristianas (...) volverá a encontrar al pueblo». Designa la carta episcopal «como famoso documento testimonial de la miseria del país»[165].

En 1967 los obispos volvieron a pronunciarse en nuevo documento sobre los problemas sociales de la nación. Se muestran sinceros y valientes y recuerdan cómo en pasadas ocasiones ya habían abordado esta misma situación. Se refieren en concreto a la pobreza del pueblo y al ejemplo que la Iglesia debe ofrecer evitando boatos y desigualdades entre los fieles, en los templos y en la educación. Hablan de la necesidad de la alfabetización y de los problemas económicos de las familias, del seguro social y del cooperativismo y vuelven sobre un tema tan familiar al ya difunto arzobispo Rossell: la situación de la masa campesina con sus salarios de hambre. La reforma agraria les parece tímida e insuficiente[166].

Monseñor Casariego había hecho declaraciones en México descalificando la violencia como medio eficaz y cristiano para otener un cambio, pero había insistido nuevamente en la necesidad de una reforma social. A su regreso a Guatemala, el 16 de marzo de 1968, fue acogido por volantes que lo designaban como «cómplice de los guerrilleros». El mismo día fue secuestrado, mientras regresaba de la nunciatura, por una organización terrorista verosímilmente de derecha. El país fue declarado en estado de sitio. El 20 de marzo se le dejó libre en Quezaltenango[167]. El *survey* de los jesuitas realizado en 1969 registraba que en Guatemala la Iglesia era una fuerza y trabajaba intensamente en la promoción social casi en todos los niveles.

Al cerrar esta visión panorámica de las condiciones en que se ha encontrado la Iglesia dentro del contexto político centroamericano, no desconocemos que otras historiografías formulan juicios muy ácidos contra los obispos católicos del istmo, a quienes califican de complacientes o de cómplices. Constituiría un alivio para el historiador católico encontrar a lo largo del penoso camino de esta Iglesia, escuadrones de clarividentes conductores. Si no lo han sido todos sus obispos en el sentido profético, por otra parte legítimo aunque un tanto reduccionista, con que lo entienden muchos cristianos contemporáneos, la situación podría explicarse, por lo menos en parte, a través de la comprensión total de la vida católica centroamericana violentamente afectada por circunstancias adversas.

La inconformidad de una gran parte del catolicismo latinoamericano postconciliar por las posturas de algunos sectores eclesiásticos tienen fundamento, pero no es justo enjuiciar por una ansia de catarsis a toda la Iglesia y

165 Véase su obra *América Latina hoy* (bibl.) 2, p. 294-295. El padre Thomas Melville se secularizó y contrajo matrimonio con la religiosa Marian Peter Bradford. Ambos anunciaron «su proyecto de constituir un grupo de guerrilla fundado explícitamente en los principios cristianos y en la doctrina social de la Iglesia». Véase «Informations catholiques Internationales», num. 309 (1968), p. 16

166 Texto parcial en Eccl (1967), p. 548-550

167 Reseña en «Informations Catholiques Internationales», núm. 309 (1968), p. 16

a todos los obispos, como si por principio se hubieran atrincherado en la complicidad o en el silencio[168].

h) *El avance del protestantismo*

En la primera carta pastoral colectiva del episcopado de Centroamérica y Panamá, publicada el 27 de mayo de 1956, aparece como primer problema de importancia al que ha de hacer frente la comunidad católica, el de las vocaciones al sacerdocio para alcanzar un clero numeroso y excelentemente formado. No volveremos sobre ello porque se ha expuesto anteriormente.

«Sigue en orden de importancia, el problema de la conservación de la fe, principalmente frente al protestantismo, con sus innumerables sectas. Su fuerza de penetración radica en los abundantes recursos que posee y en la ignorancia religiosa del pueblo católico.» Se aprovecha también de la pobreza de las gentes y usa el insulto y la calumnia.

De acuerdo con el estudio de P. Damboriena[169], que seguimos en este apartado, la penetración protestante en Centroamérica coincide con la llegada al poder de los gobiernos anticatólicos del siglo pasado. Cita, por ejemplo, esta afirmación de W.T.T. Millham: la labor protestante de Guatemala es «excepcionalmente próspera»; la atribuye en buena parte, «a la política radical y anticlerical introducida hace muchos años por el presidente Barrios, cuyas reformas nunca han quedado suprimidas»[170].

En 1928 la revista católica española «Razón y Fe» reproducía ese pasaje tomado de la revista «América»[171]: el periódico «El Liberal» de Costa Rica

168 No se sienta ofendido el señor J. E. ARELLANO si decimos que algunos de sus juicios, convertidos a menudo en estribillo, resultan injustos y generalizados. Incluso contradictorios, en su *Breve Historia de la Iglesia en Nicaragua (1523-1979)*. Dice, por ejemplo: «Cuando José María Moncada recibió la Medalla conmemorativa del Primer Congreso eucarístico, de manos de monseñor José María Lezcano, la Iglesia se entregaba al poderoso de turno para proteger sus intereses y su hegemonía tradicional» (p. 84). «La función legitimadora de la dictadura somocista fue el principal papel de la Iglesia desde 1937 hasta 1967» (p. 87). «Dentro del sistema social en que se insertaba, la Iglesia cumplió a cabalidad su tradicional función de fortalecer el aparato ideológico del Estado. Más aún, la Iglesia jerárquica mantuvo una total complicidad con la estructura gobernante controlada por Anastasio Somoza García» (p. 89). Compárese igualmente la carta pastoral del Episcopado centroamericano y de Panamá, del 27 de mayo de 1956, con la exégesis y mutilaciones del señor Arellano. Éste, cita con frecuencia estudios del escritor católico P.A. CUADRA, y no se percata de lo que el mismo doctor CUADRA piensa de *La vía dolorosa del catolicismo en Nicaragua*, algunos de cuyos apartes hemos reproducido antes, nota 123 y después, nota 205. Asimismo el señor Noel GARCÍA en el *Survey* de la Compañía de Jesús sobre la Iglesia en Centroamérica, califica de inmovilista a la jerarquía nicaraguense y exalta a los sacerdotes jóvenes educados en el extranjero. Esta iniciativa de educar sacerdotes progresistas venía de ese episcopado inmovilista. Pasemos a Guatemala: en la conferencia de monseñor Rossell, durante el V Congreso de Vida Rural, celebrado en Panamá (1955), el arzobispo fustigó al liberalismo y a los partidos conservadores «ladrones del 90 % de las tierras de los campesinos». Sin embargo el comunismo había acusado a la Iglesia de ser causante del latifundismo, Iglesia que ni siquiera era dueña de los templos construidos por la fe de los mayores. Véase ECA, «Tácticas comunistas» (1956), p. 455-465. En El Salvador, Honduras y sobre todo en Guatemala, se prohibía al clero hablar de asuntos políticos, es decir, sociales (véase nota 178)

169 Nos referimos a la obra cit. en bibl., *El Protestantismo*

170 Ibid., II, 98. La obra de Millham (editor) es de 1951

171 Suponemos que se refiere a la revista de los jesuitas de Nueva York que proporcionaba

escribía en 1925 (?) que «recibían a los protestantes con los brazos abiertos, no porque sean más de fiar que los curas y frailes embusteros, sino porque sus prédicas sembrarán la confusión entre el pueblo bajo y abonarán el terreno para las ideas liberales que barran todo fanatismo»[172]. Habría que pensar también en la psicosis proselitista que fue invadiendo al mundo protestante norteamericano a partir de la convicción providencialista del «Destino Manifiesto». Por su parte comenta Damboriena: «Sería interesantísimo poder estudiar hasta qué punto la originalidad constitutiva del protestantismo apareció ajena al hecho de la expansión económica norteamericana en los ambientes sociales norteamericanos y, desde otro punto de vista, cómo esta misma expansión unida al *milagro americano* intervino en la conciencia colectiva de los misioneros protestantes»[173].

Para evitar la prolijidad de datos demasiado particularizados, y únicamente con la finalidad de lograr una panorámica suficiente de la situación nos valemos del valioso capítulo estadístico elaborado por el doctor Enrique Dussel para el estudio de Damboriena[174]. Tomamos solamente los años 1916 y 1961 y redondeamos las cifras.

En 1916 había en Centroamérica y Panamá 18 564 miembros de denominaciones protestantes. El número de habitantes podía calcularse en unos 4 500 000[175]. El porcentaje de protestantes por población equivaldría a 0,4 %. Los lugares de culto eran 294.

En 1961 la situación era ésta:

Guatemala:	149 000	3,93 %	de la población
El Salvador:	57 000	2,24 %	
Honduras:	34 000	1,78 %	
Nicaragua:	37 000	2,58 %	
Costa Rica:	23 000	0,98 %	
Panamá:	42 000	4,01 %	

Los lugares de culto, cerca de 5000. Dentro de una población aproximada de 11 000 000, los protestantes eran 383 000, equivalentes al 3,5 % de la población total.

Para apreciar el crecimiento por ciento, E. Dussel presenta estos datos de 1938 y los de 1961 copiados anteriormente:

en estos años mucha información sobre América Latina, especialmente sobre México. Véase la nota siguiente.

172. C. BAYLE, *Campaña reanudada* en «Razón y Fe» 1 (Madrid 1928), p. 211. Debe de existir un error en la cita porque al cotejarla no encontramos la referencia en «América». El padre BAYLE era, por lo demás, historiador muy creíble.

173. *El Protestantismo* I, p. 24.

174. Ibid., II, p. 17-29.

175. Cálculo aproximado no traído por el doctor DUSSEL. Lo hemos acomodado sobre estadísticas de W. PROMPER, p. 41.

Guatemala pasa del 0,98 al 3,93 %; El Salvador, del 0,17 al 2,24; Honduras, del 0,90 al 1,78; Nicaragua, del 2,00 al 2,58; Costa Rica, del 0,26 al 0,98; Panamá, del 2,79 al 4,01.

Una característica de los últimos decenios, común a la América Latina, es que el protestantismo se va naturalizando, se va «latinizando» en el cuadro de sus ministros o pastores. En 1949 había algo más de 500 pastores extranjeros y un millar de nacionales en Centroamérica. En 1961, los extranjeros eran 700 y los nacionales 3600.

El protestantismo ha sabido, por otra parte, aprovechar el trabajo de auxiliares, hombres y mujeres, en funciones pastorales. «Denominamos *responsables* el total de pastores, auxiliares y mujeres, en función pastoral.» Se establece el siguiente cuadro del número de fieles protestantes por responsables, y del número de fieles católicos por sacerdote en 1961.

Número de fieles

	por responsable	por pastor pr.	por sacerdote cat.
Guatemala	105	207	10 971
El Salvador	89	273	8 047
Honduras	96	211	10 507
Nicaragua	124	784	4 556
Costa Rica	24	143	4 082
Panamá	71	156	4 246

Se presenta finalmente una estadística que muestra «el momento religioso-sociológico de un alto grado de fervor» en que se hallaba el protestantismo latinoamericano, en nuestro caso, centroamericano, el mismo año de 1961. Se basa en la «práctica religiosa» como signo de convicción y de adhesión a la creencia.

En Guatemala el número de «practicantes» era en 1961 del 23,00 %; en El Salvador, 50 %; en Honduras, 26 %; en Nicaragua, 33 %; en Costa Rica, 53 %; en Panamá, 57 %.

Llama la atención el escaso porcentaje de práctica en Guatemala, en Honduras y aun en Nicaragua. Por lo que hace a las denominaciones, que por su fragmentación y multiplicidad pueden llamarse sin polémica alguna, sectas, en 1961 trabajaban 29 en Honduras, 21 en Guatemala; 20 en Panamá; 19 en Costa Rica; 16 en Nicaragua y 15 en El Salvador. Dejamos a un lado la enumeración de sus institutos bíblicos, hospitales, centros de educación, algunos de gran prestigio, y las estaciones radiofónicas TIFC, Faro del Caribe, que quiere cubrir el área de América Central e IGNA, Voz de Guatemala, con emisiones en lenguas indígenas.

A la penetración del protestantismo el episcopado quiere oponer una acción positiva: la instrucción religiosa. «Para organizar nuestra lucha contra *[sic]* las sectas hemos fundado –dicen los obispos– un secretariado de Defensa de la Fe» con ramificaciones en las naciones y en las diócesis. Uno

de sus elementos será la catequesis en todos los niveles de la sociedad. Se apunta como medio eficaz el experimento de Sutatenza en Colombia. Pero, al mismo tiempo el episcopado quiere lograr que en la instrucción oficial haya un puesto para la enseñanza religiosa, incluso en las universidades. Los gobernantes han sido elegidos por mayorías; esas mayorías son católicas. No admiten, pues, que «el derecho de las mayorías se convierta en tolerancia».

En Costa Rica se tocaba otro registro patriótico: monseñor Sanabria, arzobispo de San José, llama la atención sobre la coincidencia de protestantismo e imperialismo. El protestantismo se convierte «en instrumento de dominación e imperialismo. Si el protectorado político norteamericano es injurioso a nuestra tradición política, hispánica y latina, el protectorado religioso es doblemente injurioso»[176].

Que después de medio siglo de plena libertad y de acción, con el prestigio sajón y de los medios que poseen las denominaciones protestantes, con un trabajo realizado dentro de una comunidad, sin apenas estructuras ni organizaciones, se haya pasado del 0,4 % al 3,5 %, demográficamente no parece muy alarmante. «El *Peligro protestante* –escribe Mecham refiriéndose a la América Latina– proclamado por los católicos clericales es una abultada exageración. La amenaza real es la ola de secularismo, apatía religiosa e indiferencia»[177]. Ése será un juicio de Mecham. Para otros la realidad es otra.

VIII. Los mecanismos de recuperación

1. *La acción social católica*

Tal vez aparece pretensioso hablar de «catolicismo social» en el medio católico centroamericano. Con una historia de dictaduras primitivas y de perpetua inestabilidad política, en que lo único que no cambiaba era el espíritu irreligioso de las constituciones, con escasez de obispos, de clero, y éste con poca preparación, en medios rurales disgregados socialmente, un «catolicismo social», como, a su manera, se logró en Argentina, Chile o Colombia, era realmente de difícil creación y mantenimiento en Centroamérica.

Lo que P.A. Cuadra escribe sobre el problema en Nicaragua, podría generalizarse a los demás países del istmo. Encuentra, en efecto, estas deficiencias en el catolicismo: 1) desatención al problema social, obrero y campesino. El campo se halla dolorosamente abandonado. 2) El problema de las vocaciones que repercute en la parroquia. 3) «El complejo de inferioridad de la Iglesia como constitutivo básico de nuestra nacionalidad.» La

176. Cit. por Mecham, p. 336. Sobre este imperialismo religioso ya se alertaba en Francia en los años veinte. Véase «La Documentation Catholique», antes nota 9.

177. Ibid., p. 428.

tradición partidista que ha contagiado al clero, por lo que la Iglesia no se ve como independiente y por encima de los partidos[178].

Es muy difícil hablar de un sindicalismo cristiano en América Central, donde el estatismo de los gobiernos y la prepotencia de las oligarquías no hubiera permitido fuerzas paralelas.

En *Guatemala* los intentos de monseñor Rossell de dar vida a una central obrera católica en 1945 y 46, y ni siquiera la misma heroica agrupación de jocistas, encontró resonancia. De todos modos en 1961 se celebró en Guatemala un encuentro de la JOC centroamericana, de notable talante moderno: apuntó a problemas concretos, como el analfabetismo, la situación económica y social, la familia obrera, el consumismo de las clases ricas, el alcoholismo, los ambientes degenerados y degeneradores. La tónica fue antinorteamericana, pero no castrista.

De acuerdo con una encuesta o *Survey* organizado por un grupo de jesuitas acerca de la justicia social en 1969, las respuestas de los guatemaltecos son éstas: que la Iglesia se pronuncie contra la injusticia; que no dé la impresión de apoyar a los privilegiados; que carece de coordinación de programas; que tome posición clara y firme en los problemas de injusticia estructural. Se advierte que el «espíritu de Medellín», estaba empezando a obrar.

En *El Salvador,* en 1946, la revista ECA, de reciente fundación, detectaba el innegable avance del comunismo. El comunismo –escribía– sólo puede contrarrestarse con la justicia social. Ello en el mes de junio. En septiembre el episcopado y el clero se pronunciaron sobre el problema social del país. Era preciso adquirir conciencia del marginamiento del pueblo y de la necesidad de una profunda reforma ética. La Iglesia contaba con su doctrina social. Al año siguiente las conferencias dictadas en la catedral durante el mes de junio a favor de una lucha por la justicia, en un país de «14 familias», provocaron la reacción de las oligarquías. Ya en el lejano 1928, el padre Jesús G. Prieto se había expresado en estos términos durante la Semana de Estudios Sociales para el clero:

> «El sacerdote no puede contentarse con desempeñar únicamente funciones de culto, pasaron los días en que el clero pudo darse por satisfecho con servir al pueblo puramente en lo espiritual y eclesiástico desde lo apartado y beatífico de las sacristías»[179].

E. Siman destaca, en su monografía sobre El Salvador[180], que la difusión de la doctrina social católica y una adquisición de conciencia nacional habían contribuido, por esos años, a cambiar el ambiente y a crear un influjo en la redacción del código de trabajo. Se dice asimismo, sin que

178. En R. Pattee, p. 344ss. El último elemento no es válido para Guatemala ni aun para Honduras, donde estaba prohibida toda participación política (y por ello se entendía social) del clero. También en El Salvador se dieron limitaciones oficiales.

179. V. Arrieta Gallegos, p. 674.

180. E.J. Siman, *La Iglesia Católica en El Salvador*, ECA (1948), p. 5-13.

sepamos con qué fundamento, que los artículos 153, 155 y 156 de las constituciones de 1944 y 45 tenían una inspiración debida al influjo católico.

Merece una mención, en este punto, el trabajo tesonero de la revista de los jesuitas de El Salvador, «Estudios Centroamericanos», con sus editoriales y estudios acerca del problema social de la región.

Hemos desarrollado el tema ampliamente en la visión panorámica general del continente.

Hacia 1950, escribía Pedro Antonio Cuadra, buen conocedor de los problemas de *Nicaragua,* que Iglesia, jerarquía y fieles «no habían afrontado el problema social nicaragüense [...] dándole las soluciones que ella posee, por divina y por nacional». «La gran lucha de los tiempos modernos encuentra al catolicismo nicaragüense, como cuerpo, en una distracción suicida, ni los acepta nuestro tiempo agónico. La Iglesia debe tomar como suya –con toda la pasión de su caridad y en la medida de su justicia– la causa de los pobres y de los trabajadores»[181]. Todavía en 1969 el *Survey* de los jesuitas presenta al clero diocesano y a la jerarquía, aún no impregnados por las ideas conciliares y sin preocupación por el problema social[182]. Sin embargo la primera reunión de la Acción Católica de Centroamérica, celebrada en Managua en 1959 fue a la raíz del verdadero anticomunismo con una gran insistencia en el problema de la injusticia social.

El trabajo de «mentalización» social en *Costa Rica* se debe especialmente al arzobispo, monseñor Víctor Sanabria (1940-1952), fundador de la organización obrera Rerum Novarum, que desempeñó notable papel en el movimiento sindicalista. El arzobispo Sanabria y su sucesor, Rubén Herrera, le dieron gran prestigio. Se dice que la legislación social nacional promulgada en 1943 estuvo inspirada en las encíclicas sociales. La JOC tuvo un buen desarrollo, incluso celebró un Congreso interamericano en 1946 con la presencia del canónigo J. Cardijn, su fundador. Al frente de estos movimientos de acción social católica se encontró el sacerdote Benjamín Núñez. La Confederación Católica de Trabajadores Rerum Novarum salió a la calle el 12 de octubre de 1947, contra la voluntad del presidente Picado, y superó por 10 a uno a los manifestantes comunistas.

Durante el período de la guerra fría, que afecta por fuerza el ámbito de influjo de las dos políticas gigantes, la Iglesia centroamericana «se hace consciente de dos realidades eclesiales: su pobreza en efectivos y la pobreza de la masa marginada. Entre 1945 y 1965 tratará por todos los medios de incrementar sus efectivos y organizar coordinadamente su pastoral». Muchos factores concurrirán a esta preocupación. *Medellín* es factor determinante. «No aceptará el capitalismo que se oponga a la justicia social y a la práctica de los valores evangélicos, aunque se presente como vehículo de orden y paz. Pero tampoco va a aceptar el marxismo que ahogue o frene la

181. R. PATTEE, p. 342.

182. El redactor de la parte correspondiente a Nicaragua recarga las tintas de responsabilidad sobre la jerarquía, como se indicó en la nota 168, y califica a la Iglesia de Nicaragua como sin significación. Esto en 1969. Poco después se vería si la tenía o no.

libertad que tiene el hombre de optar ante Dios, aunque se presente como vehículo de progreso y de independencia.» En cuanto a la táctica pastoral aplicada ahora «en un contexto de guerrilla abierta o latente, se comprende que le falte la unanimidad en la dirección»[183].

La aparición de la encíclica *Populorum Progressio* y la celebración de *Medellín* produce su mejor resultado en el mensaje de los obispos de Centroamérica y Panamá, reunidos en Guatemala, para comprometerse «a dar cumplimiento irrestricto en nuestros países, a la Declaración de los Derechos humanos, que constituye una mínima expresión de la igualdad de la naturaleza y destino del hombre»[184]. Se refieren a la reunión de junio de 1970, cuando la mayor parte del episcopado centroamericano congregado en aquella república redactó un documento que va a ser la base evangélicamente razonada de las futuras actuaciones en la tormentosa década que empezaba.

El episcopado podía ya entrever que el decenio que llegaba estaría cargado de conflictos. «Monseñor Arnoldo Aparicio, obispo de San Vicente (El Salvador), en la fiesta de san José (19 marzo 1972), con motivo de la falta de honradez y de los desmanes de algunas autoridades en la contienda electoral, dice en documento público: "La Iglesia no puede, no debe, no quiere ser cómplice... Continuemos con nuestros pobres que son nuestra herencia sagrada." Y en la misma carta manifiesta la decisión de suprimir el *Te Deum* por la victoria del partido vencedor y hasta por la toma de posesión del nuevo gobierno»[185].

2. *Acción Católica embrionaria. Catequesis. Nuevas instituciones*

La Acción Católica en el sentido que recibió en América Latina, sobre todo a partir de 1930, calcada muchas veces en estatutos o moldes italianos o belgas no tuvo el impacto al que estaba destinado. El relator en la Conferencia de Río de Janeiro se mostraba más bien descorazonado. No existía un clero abundante ni preparado, ni un laicado suficientemente comprometido.

En Guatemala quiso imprimirle dinamismo monseñor Rossell, por los años cuarenta. En El Salvador cobró cierta fuerza hacia 1932 con el padre Alfonso Castiello, jesuita desterrado de México. En Costa Rica hacia 1940 se manifestaba pobre de entusiasmo, de número, sobre todo juvenil, y desprovista de medios. En Honduras parece que no era ni bien acogida, ni menos impulsada por los párrocos. En Panamá incluso en la década del 60, contaba sólo 2100 afiliados.

Después de la Conferencia de Río, con el despertar de nuevas iniciativas apostólicas, se puso de manifiesto que la acción pastoral de la Iglesia no

183. PMV, p. 24.

184. Ibid., p. 36.

185. Cit. por PMV, p. 36-37.

podía ser homogénea en el campo y en la ciudad. La dispersión de la feligresía campesina, y allí la presencia de mujeres cristianas, y aun de algunos hombres, exigían un abnegado apostolado de capilarización que se ha ido organizando a través de institutos de pastoral rural. Se veía la necesidad de una formación elemental y la exigencia de que la obra no se extinguiese por muerte o forzoso desplazamiento de los catequistas. En la década del 60, el obispo auxiliar de Guatemala, monseñor González, logró que naciera una Acción Católica en favor de los indígenas, con programas y metodología especial. Celebró su Congreso Rural en Quezaltenango.

El esfuerzo de catequización se había manifestado con fuerza en El Salvador ya desde 1940, con 2000 catequistas y 40 000 catequizandos, lo que representaba una callada y eficaz alternativa al laicismo legislativo.

En la oficialmente laicizada Guatemala, la Iglesia podía ufanarse en 1966 de que cerca de un siglo después de las leyes irreligiosas, contaba con 602 centros de catequistas y 145 000 asistentes merced al trabajo de los religiosos, especialmente de los misioneros de Maryknoll. Antes y después de *Medellín* «se puso de manifiesto, en el primer encuentro centroamericano de pastoral, que, a excepción de Costa Rica, todos los países tenían un Instituto de formación para la pastoral».

La acción pastoral rural fue manifestando que las comunidades cristianas cobraban conciencia de su personalidad e identidad. Sus responsables inmediatos habían brotado de los propios núcleos comunitarios campesinos y empezaban a disfrutar de gran autoridad moral, espiritual y cívica. Su mejor y más original y heroico resultado fue el de los celebradores de la Palabra, condenados a la sospecha y a la persecución estatal, a partir de 1970, por su influjo religioso y humano en el ambiente rural.

Antes de ocuparnos de ellos, es preciso mencionar el nacimiento y desarrollo de los Cursillos de cristiandad de las Damas Guadalupanas, de las Conferencias de San Vicente, de los Centros de capacitación social, de la Federación de Padres de familia y del Movimiento familiar cristiano, que tuvo su primer congreso centroamericano en 1960. La mayor parte de este trabajo se tenía que realizar, por fuerza de los hechos en las áreas urbanas. Tenían la ventaja de pertenecer a vastos movimientos de naturaleza mundial, lo que les aseguraba un apoyo psicológico y de intercambio en dimensiones verdaderamente universales.

«San Miguelito». Los celebradores de la Palabra

Las experiencias eclesiales de San Miguelito en *Panamá* y de los celebradores de la Palabra en Honduras, dentro de sus intenciones originales son una respuesta teológicamente seria a la enseñanza del Concilio Vaticano II acerca de las exigencias que pesan sobre todo hijo de la Iglesia en razón del bautismo y de la confirmación. En Argentina ya se había hecho la experiencia a través de la obra del padre Agustín Elizalde; en Bolivia con los catequistas de monseñor Esquivel; en el Brasil, con el Movimiento de Natal.

En 1945 se había comenzado a formar en Panamá una suerte de enclave o barrio, llamado «San Miguelito», por el desplazamiento de granjas poblacionales cercanas a la zona del Canal. En 1967 el Barrio de San Miguelito contaba con unos 40 000 habitantes. Los sacerdotes, escasos en número, comprendieron la necesidad de que la comunidad fuera pastoralmente autárquica a partir de sus propios miembros laicos. Entre las necesidades captadas se impusieron las siguientes: desfeminizar a la Iglesia, de suerte que se comprendiera que la Iglesia y «la religión» era también parte esencial de la vida de los varones, llamados a su vez a colaborar en el apostolado; cristianizar la familia; preparar los agentes de pastoral a través de cursillos para hacer de ellos auténticos catequistas laicos. Sobresalió el laico Jesús Rodríguez. Ante la abnegación y la capacidad de estos catequistas, profundamente enraizados en el medio y conocedores del mismo, sus sacerdotes se hicieron discípulos de la realidad. Se descubrió que la fe no llegaba como llovida, sino que existía un depósito implícito cuya virtualidad se había hecho emerger[186].

La comunidad católica de *Honduras* ofreció a la Iglesia latinoamericana un ejemplo de intuición y vitalidad apostólica, tanto más sorprendente y meritoria, cuanto que, a primera vista, la Iglesia en Honduras aparecía como Iglesia gravemente debilitada. Y no era así. Nació en 1966, por la decisión inmediata de un misionero de la prelatura de Choluteca, la experiencia de los celebradores de la Palabra. Inicialmente el grupo estuvo constituido por un número escogido de jóvenes que le ayudaron a la celebración de la Semana Santa. El éxito fue rotundo. Decidióse ampliar el radio de acción y prolongar el experimento a lo largo del año. Es indicativo el hecho de un primer repudio de las poblaciones, porque se les creyó misioneros protestantes. Intervino el obispo con su presencia para acreditarlos como delegados suyos: recibían una verdadera misión episcopal.

Las reuniones se organizaron con dos momentos principales: celebración paralitúrgica de la Palabra de Dios con un ritmo que seguía el esquema de la misa, e instrucción catequética impartida a los asistentes de acuerdo con su edad y sus capacidades. Cada día festivo se tiene este despliegue de la Palabra de Dios.

En pocos años los celebradores llegaron a 5000 en diversas diócesis del país; su ejemplo impresionó a las repúblicas vecinas. «Ahora la celebración de la Palabra del Señor –decía en el sínodo romano de 1974 el obispo de Comayagua–, hecha de esta forma, ha sido introducida en todas sus iglesias con gran satisfacción»[187]. De este modo no hay lugar en Honduras que carezca ningún domingo de un servicio religioso.

Celebradores y no diáconos. El diaconado supondría una formación de varios años; exigiría una vinculación canónica del obispo y de una diócesis. Los celebradores constituyen una pía sociedad, están vinculados al obispo y

186. Descripción en ECA (1967), p. 556-562.
187. B. MAZZARELLA.

al medio social; son de ambos sexos y demuestran una capacidad admirable de sacrificio, de abnegación y de conocimiento de su propio medio, de suerte que pueden guiar y ayudar mejor a sus hermanos.

3. *Colegios y universidades*

La educación secundaria y universitaria de la Iglesia en Centroamérica ha tenido, como es de suponer, un desarrollo relativamente tardío y lento a causa de la legislación hostil, de la falta de comunidades religiosas, y de la imposibilidad de competir con la enseñanza oficial gratuita. Nos reduciremos aquí a una presentación esquemática de la situación en los últimos años, cuando pudieron establecerse en las diversas naciones congregaciones destinadas a la enseñanza.

En 1969 de los 501 000 alumnos de toda clase que se educaban en Guatemala, la Iglesia sólo atendía al 8 %: 32 000 alumnos en primaria, 7000 en secundaria y 800 en la Universidad Católica «Rafael Landivar», dirigida por los jesuitas. ¿Cómo podía llegar la Iglesia a más del 90 % oficial sin educación religiosa obligatoria? Quedaba fuera, además, toda la masa analfabeta, calculada en algo más de 60 % en 1961.

El apostolado educativo en *El Salvador* tiene una historia más antigua. En 1962 se contaba con 88 colegios católicos con un 20 % de la población escolar. Se dice que en aquel año el 70 % de los alumnos de primaria asistían a colegios o escuelas primarias de religiosos. En 1969 la Iglesia tenía ya 93 colegios de segunda enseñanza y 48 000 alumnos desde primaria hasta niveles técnicos. Pero el número del mundo escolar llegaba a 600 000, con otro número semejante que no recibía educación.

La Iglesia en Honduras ha carecido de medios, de colegios, de profesores extranjeros religiosos. En 1960 existían 34 colegios católicos. Como en El Salvador, en *Nicaragua* la educación católica tiene ya muchos decenios de existencia, prácticamente desde las leyes de 1911-1913. En 1953 la capital poseía un buen número de colegios. En la nación eran 95 en 1960, para clases medias o ricas, aunque se trataba de ayudar a los pobres con las pensiones de los ricos. En 1969 se calculaba que un 20 % de los alumnos de segunda enseñanza frecuentaban los colegios católicos, si bien se hacían críticas a su «elitismo» y a la falta de conciencia social frente a los graves problemas del país. En 1961 se abrió la Universidad Católica Centroamericana.

En *Costa Rica* y en *Panamá* se contaban en 1960, 39 y 31 colegios católicos, respectivamente.

No puede negarse el esfuerzo apostólico desplegado por la Iglesia, tanto más tratándose de países donde una prolongada legislación persecutoria, tras privarla de todos sus recursos, en el mejor de los casos toleraba o ayudaba con cuentagotas estas iniciativas. El reproche que se hace a la educación católica es doble: su clasismo y su formación deficiente en modificar las actitudes religiosas y sociales de los alumnos. Incluso dos obispos

son de este parecer en sus observaciones a la Comisión Antepreparatoria del Concilio.

Sería simplista quedarse con esta sola apreciación, porque la educación privada en América Latina no está subvencionada por el Estado. La competencia con la escuela estatal en el terreno económico es imposible. Ocurre lo mismo que en las demás naciones de América Latina. El nivel académico se reconoce de mayor altura en la educación privada, pero el presupuesto nacional no la favorece. Empero el reproche que se ha hecho a todo este esfuerzo educativo es que no ha preparado agentes de cambio social, ni una selección de laicos, hombres y mujeres, capaces de cambiar la fisonomía injusta y laicista de la sociedad.

4. *Esfuerzos en los medios de comunicación social*

En las desfavorables circunstancias de su acción pastoral, los medios de difusión apostólica, como la prensa y la radio, han tenido que batallar contra muchos obstáculos difíciles de imaginar. En *Guatemala* se impidió, desde el gobierno de Arévalo, que la Iglesia continuara empleando una hora semanal que se le había concedido en la radiodifusora estatal. Fueron clausuradas la revista «Verbum» por varios años y Radio Pax, creadas por el arzobispo Mariano Rossell.

En *El Salvador* el catolicismo contó con una precaria capacidad de prensa. El antiquísimo periódico «La Verdad» fue suprimido por la persecución de 1871. Aparecieron más tarde «El Centroamericano» en 1913; «La Palabra» en 1919; «El Tiempo», de vida efímera, aunque heroica; «Juventud Obrera» en 1938. «Criterio», fundado en 1932, fue calificado de «valeroso centinela de la causa de Cristo, pronto siempre a la defensa». Se distinguió por su altura y actualidad el famoso «Chaparrastique», sostenido con entusiasmo durante muchos años por el padre Basilio Plantier, de origen francés y bien fogueado en la polémica.

Entre las revistas se ha distinguido «Estudios Centroamericanos» de los jesuitas en El Salvador. Hasta el período en que concluimos había publicado puntualmente una entrega mensual sobre temas variados. Hizo un apostolado sincero y valiente en la denuncia inteligente de la injusticia social y en la difusión del pensamiento de la Iglesia. Sirvió de órgano de expansión a toda la Iglesia centroamericana y su sección de crónica internacional del istmo resultó de gran actualidad e información.

En *Nicaragua* los católicos tuvieron cierto influjo en los dos periódicos de mayor alcance, «La Prensa» y «Diario Nicaragüense». Se publicaron otras producciones de menor importancia. La Editorial Católica se empeñó, dentro de muchas limitaciones, en la difusión de literatura católica. En 1960 se fundó el primer periódico católico de Nicaragua: «El Observador», con una tirada de 10 000 ejemplares.

En *Honduras* monseñor Hombach luchó por la creación de una buena prensa. Fundó el «Boletín Eclesiástico» para mantener informado al clero en el terreno de la ciencia teológica y de la doctrina pontificia. En 1925 apareció «La Luz», obra del incansable seglar Celso Reyes.

En 1932 cobró nueva vida «Eco Católico» en *Costa Rica*, en su segunda etapa, con 12 000 ejemplares. Miguel Picado lo juzga como órgano de la gran feligresía, pero «un tanto tímido y tibio en el análisis de los problemas que preocupan y confunden al católico, pero de gran aceptación e influencia».

5. *Algunos grandes obispos*

A lo largo de estos cien años de marginamiento o de persecución, la Iglesia de Centroamérica contó con algunos obispos especialmente sobresalientes, que contribuyeron a que la comunidad católica no olvidara su memoria cristiana y se conservara, a pesar de las desfavorables circunstancias, en una fidelidad radical a la fe de sus mayores. No lo alcanzaron todo porque la fuerza del asalto fue demasiado violenta.

Ya mencionamos ampliamente las figuras de monseñor Casanova, de monseñor Muñoz, y de monseñor Rossell en *Guatemala.*

En *El Salvador* emerge la personalidad del obispo Adolfo Pérez y Aguilar (1888-1926), que en su larguísimo episcopado de 38 años murió como un viejo patriarca. Ya el delegado apostólico Cagliero había quedado muy impresionado por el celo apostólico del obispo, que en las visitas realizadas a su vasta diócesis revitalizaba la fe de los creyentes y demostró, hasta su muerte, dos preocupaciones típicamente pastorales: la solicitud por la formación del clero y el amor a los pobres[188].

El sucesor, José Alfonso Belloso (1927-1932) vivió con su patria los agitados años revolucionarios de una conmoción social, comparable, guardadas las proporciones, con la revolución mexicana[189]. El gobierno del presidente Pío Romero Bosque se encontró con una crisis económica por el descenso de los precios del café. Funcionaba la Confederación Obrera Centroamericana (COCA), con preludios socialistas y estructuras un tanto fantasmas y con vinculaciones previas con la 2.ª Internacional de Amsterdam. El gobierno promulga leyes entre tímidas y demagógicas, mientras que el arzobispado habla de una «tempestad en embrión» y denuncia las maniobras del comunismo y del socialismo. Ello ya supone un conocimiento de la situación porque, a primera vista, estos movimientos que habían cobrado fuerza relativa en el cono sur de América Latina, no aparecían como fuerza política seria en el Caribe.

188. N. SICKER, *Oración fúnebre.* No tenemos datos para juzgar si la extrema longevidad de algunos obispos y lo prolongado de sus episcopados pudo tener también repercusiones negativas dentro de las circunstancias concretas.

189. V. ARRIETA GALLEGOS, aporta una visión de conjunto aunque bastante recargada de tintes contra la revolución.

El arzobispo publicó en 1927 una primera carta pastoral. Su tónica anticomunista, propia de otros documentos episcopales de la época, obedecía a motivaciones religiosas: «Más ciego –decía– será quien no perciba el espíritu antirreligioso que informa esa tempestad en embrión.»

Mas allá de los tremendismos, el arzobispo creó un Consejo diocesano de Acción Social Católica, que no tuvo mayor éxito por falta de preparación de cuadros y de instrumentos humanos. En 1928 convocó la Semana de Estudios Sociales para el clero, de escaso efecto precisamente porque escaso y sin preparación era el clero. Entre tanto, la actividad comunista se hacía más intensa asistida por la razón en muchas de las peticiones y exigencias formuladas.

En las elecciones de 1931 fue elegido el presidente Arturo Araujo. Medio año antes monseñor Belloso había publicado un documento sobre la Acción Social (8 mayo 1930) exigiendo un salario justo, alimentación y habitación adecuada para los peones, educación y asistencia espiritual para obreros y peones. Reconoce el derecho que tienen los obreros para sindicalizarse y ofrece la mediación de la Iglesia, «privada de recursos pecuniarios y de humano poder», para mediar en la funesta tensión nacida entre capitalistas y trabajadores.

Un mérito de este documento pastoral es que aparece con un año de anticipación a la encíclica social *Quadragesimo Anno.*

En los mismo días de la revolución, enero de 1932, el arzobispo, asesorado por personas que estaban al frente del Consejo diocesano de Acción Católica, envió una circular a los terratenientes («finqueros») «porque los derechos de los trabajadores han sido conculcados, con menoscabo de la justicia y de la caridad, que debe regular las relaciones de patronos y de trabajadores». La circular, con un cuestionario definido, no fue atendida ni aplicada.

La posición del arzobispo Belloso debió de ser tan incisiva que «Agustín Farabundo Martí, jefe máximo del Comunismo entonces en El Salvador (reconoció) en la prisión antes de ser fusilado, según testimonio fehaciente: que el único que en El Salvador podría resolver el problema social "era el Cura Belloso"»[190].

En 1938 ocupó la sede metropolitana de El Salvador, monseñor *Luis Chávez y González.* A sus casi 40 años de episcopado, la revista «Estudios Centroamericanos», que había adoptado una posición muy crítica y de avanzada escribía así:

190. Visión general, pero parcializada, aunque documentada, en J. SCHLESINGER, p. 63-65. La expresión es atribuida a Farabundo Martí, en V. ARRIETA GALLEGOS, p. 678.

«Monseñor Chávez ha sabido, o por lo menos siempre lo ha intentado, acompañar estos cambios sin miedo y con una cierta intuición de hacia dónde se mueve la verdad cristiana»[191].

En *Honduras* brilló por su celo pastoral en este siglo, el arzobispo *Agustín Hombach* (1923-1933). Recorrió varias veces en visita pastoral la extensísima y accidentada arquidiócesis. Quiso que tales visitas revistieran una llamada a la revitalización de la fe y a la lucha contra las degradaciones morales. Su insistencia en la diligencia que debían observar los párrocos a través de la exactitud de los libros parroquiales de bautismo, confirmación y matrimonio, pretendía no tanto llenar un requisito canónico, cuanto obtener un diagnóstico frecuente de la situación religiosa de la arquidiócesis. Otra de sus preocupaciones fue la formación religiosa y espiritual del clero en una nación tan carente de sacerdotes y tan empobrecida religiosamente. No hemos de omitir el nombre de monseñor *Evelio Domínguez,* creador, hacia los años 60, de las escuelas radiofónicas de Suyapa, convencido promotor de la educación apostólica de colaboradores laicos rurales.

Con motivo de la contienda sangrienta entre Honduras y El Salvador a mitad de 1969, que tuvo como ocasión un partido de fútbol, aunque las motivaciones más profundas pueden ser muy diversas y oscuras, los episcopados de ambas naciones se pronunciaron independientemente clamando por la reconciliación y por la paz. La carta del episcopado salvadoreño de 15 de agosto, promovió una fundación de estructuras para albergar a las familias que regresaban a la patria, y pidió a los terratenientes la cesión de terrenos para lograrlo. La diócesis de San Vicente, a iniciativa de su obispo, monseñor *Arnoldo Aparicio,* cedió las tierras de la Iglesia.

Los obispos de Honduras declararon en su mensaje que la guerra era el peor de los males, y que todos los ciudadanos debían proceder a la reconstrucción de la patria. La guerra ha sido una lección divina y nadie se sienta –dicen– «exento de culpa por nuestra complicidad e indiferencia ante las injusticias sociales, las ofensas a la dignidad de la persona humana, las arbitrarias restricciones a la libertad individual, la injusta distribución de los bienes, el despilfarro [...], el indigno aprovechamiento en beneficio propio de cuanto debía ser en bien de los demás».

Frente a la dictadura de Somoza García se destacó por su independencia de espíritu el obispo de Matagalpa, monseñor *Octavio Calderón y Padilla,* que desde diez años antes ocupaba aquella sede episcopal, y gozó de gran ascendiente moral en el país. Ni asistió a los funerales del dictador en 1956, ni en 1967 recibió una visita que pretendía hacerle Somoza Debayle, entonces de campaña electoral. En 1970 fue preconizado como metropolitano, el salesiano monseñor *Miguel Obando y Bravo,* a quien un catedrático que hacía historia en 1979 le llamaba «El arzobispo de la Esperanza»[192].

191. ECA (1976), p. 645.

192. Así J.E. Arellano, p. 123.

En *Costa Rica* se impone, en este siglo, el nombre del ilustrado y moderno arzobispo *Víctor Sanabria,* nacido en 1899 en un pueblecito de las Vegas del Volcán de Irazú, preconizado obispo de Alajuela a los 39 años y creado arzobispo metropolitano en 1940. Fue promotor de una mentalidad social cristiana, impulsor de un catolicismo social y preocupado por la seria formación de los sacerdotes. A causa del liderazgo de monseñor Sanabria, muerto prematuramente en 1952 y del sucesor, *Rubén Odio Herrera,* la influencia católica creció notablemente en la vida rural y social de la nación[193].

Éstos son algunos de los buenos pastores de Centroamérica, a cuyo trabajo pastoral se debe, en gran parte, la conservación de la fe. No son los únicos. Hay otros no menos meritorios, tales como el obispo de Panamá, monseñor *Francisco J. Junguito,* que como jesuita debió sufrir tres expulsiones. Preconizado en 1901 su episcopado se prolongó durante 11 años hasta 1912; de quien el sucesor, monseñor *Guillermo Rojas Arrieta,* dice que murió minado por las penas morales y por la inclemencia del irresistible clima tropical[194].

En 1912 Rojas Arrieta fue preconizado obispo de Panamá y promovido a arzobispo en la creación de arquidiócesis que se hizo de la misma ciudad. Monseñor Rojas tuvo, a su vez, un amargo episcopado entre 1912 y 1933. Fue celoso y activo pastor, que fomentó el cultivo de la fe a través de misiones populares, promoción de congresos eucarísticos, evangelización de los indígenas, llamamiento de congregaciones religiosas. Él, a su vez, hubo de padecer la hostilidad de la masonería, la apatía del clero y luchar contra una generalizada descristianización provocada, en gran parte, por el influjo del comercio del canal. La imaginación debe reconstruir el peso de responsabilidad que ha recaído sobre numerosos obispos centroamericanos con diócesis inmensas, clero escaso, pobreza de medios, hostilidad de los gobiernos, y ya muertos, con la ligereza e injusticia con que se trata su memoria o sus limitaciones. La carta colectiva del episcopado centroamericano de mayo de 1956, donde afirma que «la santa Iglesia Católica tiene en sí misma la fuerza para triunfar, porque el Evangelio de Jesucristo es para los hombres de todos los tiempos y de todas las razas», es calificada de «triunfalismo»[195].

Los obispos centroamericanos se adelantan a señalar este su destino entre Escila y Caribdis: cuando condenan el capitalismo, «a muchos les parece –dicen– que atentamos contra sus intereses y contra el derecho de propiedad y recurren al expediente fácil de llamarnos comunistas»[196].

193. Cit. por Mecham, p. 336.

194. G. Rojas y Arrieta, donde traza la semblanza de los obispos de la diócesis desde sus orígenes. Usamos la traducción inglesa de una edición española.

195. Así J.E. Arellano, p. 91 y p. 96, nota 55. Se refiere en la página 91 a la carta colectiva del episcopado centroamericano y de Panamá del 27 de mayo de 1956.

196. El texto completo de esta carta en Eccl (1956), p. 683-688. El señor Arellano citado en la nota anterior no refiere precisamente todo este párrafo que viene inmediatamente después de otro que cita. Además, cuando los obispos hablan del «gran conflicto religioso de nuestros tiem-

6. *Los obispos ante el Concilio*

Las respuestas de los obispos de Centroamérica y de los nuncios a la Comisión Antepreparatoria del Concilio, traducen parcialmente las preocupaciones pastorales frente a las condiciones y necesidades de la Iglesia en la región[197]. Hay un triple género de respuestas: la respuesta general de la CEDAC o Conferencia Episcopal de Centroamérica, firmada el 27 de agosto de 1959 en El Salvador; otras 29 respuestas individuales; y las respuestas de los nuncios. Aunque las respuestas reflejan en parte la experiencia y la solicitud por cada región o por cada república, los obispos hacen también sugerencias que conciernen a toda la Iglesia universal.

La CEDAC

La respuesta de la CEDAC, bastante concisa, pide la institución del diaconado permanente con determinadas condiciones y como subsidio a la escasez de sacerdotes. Esta motivación fue aducida por otros episcopados de América Latina, pero en la celebración del concilio hubo obispos que minimizaron el regreso a la antigua disciplina del diaconado permanente por el hecho de que era poco «funcional», puesto que cualquier laico podía desempeñar sin el sacramento, el ministerio de los diáconos. Otros respondieron que el diaconado era un carisma institucional de la Iglesia y que, por ello mismo, debía ser restaurado.

La CEDAC pide que se conserve la ley del celibato de los presbíteros, y que se legisle más ágilmente sobre la secularización de quienes no lo observan. Se pide una «solemne condenación del comunismo, de la masonería, del laicismo y del liberalismo» y la declaración de una mayor autoridad de los obispos sobre los religiosos que tienen funciones estrictamente pastorales.

Vocaciones y sacerdocio

El nuncio apostólico en Costa Rica, G. Verolino, antes nuncio en El Salvador y Guatemala, se muestra muy alarmado por la escasez de clero en América Latina y sobre todo en la Central. Propone un desplazamiento

pos», distorsiona el sentido cabal de la enseñanza episcopal. En ningún momento la carta «implica su adhesión política a la democracia occidental», ni menos iban a firmar este despropósito los obispos que en la misma carta se solidarizan con la I Conferencia general del episcopado latinoamericano celebrada en Río de Janeiro. Uno de los firmantes es el arzobispo Rossell que por el mismo tiempo fustigaba por igual al liberalismo y al partido conservador, explotadores de Guatemala, y al capitalismo, y los obispos de El Salvador que el 8 de mayo de 1948 habían escrito: «No es el comunismo el que ha inventado los males que provienen, sobre todo, de una injusta distribución de los bienes de la tierra. Y en vez de permitir que los explote el comunismo para sus fines perversos, hemos de considerar todos los católicos que nuestro primer deber de religión es incluir, como el punto más importante de todo programa de gobierno, la solución de los problemas sociales.»

197. *Acta et Documenta,* p. 519-642. Van en orden alfabético por naciones, pero entran igualmente las demás repúblicas insulares del Caribe. Aquí prescindimos de las citas particulares.

general de todo el futuro personal misionero de la Iglesia durante un cierto número de años a Latinoamérica, que respondería mucho mejor que los otros continentes por evangelizar y se convertiría, a su vez, en semillero de vocaciones misioneras para el futuro. El obispo de León, en Nicaragua, insiste en la buena formación del clero, especialmente en la doctrina social de la Iglesia. El de Zacapa, Guatemala, y el nuncio en la misma república, sugieren que no se conceda en Centroamérica la ordenación antes de los 30 años. Aquél, además, pide la prohibición de que el clero tome parte directa y activa en asuntos políticos.

Los obispos de Verapaz, Guatemala, y de Santa Rosa de Copán, Honduras, no quieren cambios en la disciplina del celibato sacerdotal y piden que la Iglesia proceda a regular la secularización de los sacerdotes concubinarios. Otro tanto expone el de El Petén, en Guatemala. El nuncio en Guatemala y El Salvador señala como causa «casi única» de la escasez de clero, «el gran escollo de la castidad, que en estos países asume aspectos que bordean la imposibilidad física». La prueba la dan aquellos (una mayoría) que no obstante ordenados sacerdotes seculares y con notable espíritu de fe, de celo, de apostolado, no observan el voto. «Más de un obispo y sacerdotes religiosos ejemplares» le han hablado llenos de preocupación, y desearían que se concediera la dispensa cuando ninguna ley, fuerza o presión humana y espiritual lograse reencaminarlos.

Parecería que el nuncio sugiere entre líneas la posibilidad de un sacerdocio sin celibato, porque dice que de otro modo estas regiones se quedarían sin sacerdotes y que al pueblo no le impresiona que este o aquel sacerdote no sea casto, porque el mismo pueblo abriga la idea de que, en general, es imposible la práctica de la castidad.

A propósito de las relaciones entre el clero y los obispos, anota: «Otro problema que se refiere al clero y que el clero siente profundamente, es el dominio absoluto (y a veces despótico) de los obispos que se creen superiores a toda ley. El sacerdote debe gozar de una mayor protección jurídica con los fines de una mejor observancia de la disciplina eclesiástica.» Si se persuade que sólo es objeto del arbitrio del obispo, llegará a una actitud de hipocresía y luego a la rebelión abierta.

Anotemos, a este propósito, que pocos años antes, se había afirmado en la I Conferencia General del Episcopado en Río de Janeiro, que en Centroamérica el estado moral, cultural y espiritual del clero, era satisfactorio aunque existieran casos deplorables (Río de Janeiro, Doc., número 3). El obispo de San Marcos, Guatemala, pide que se instaure la vida común, del clero diocesano. El de Sololá, también en Guatemala, quiere que se sistematice la estructura del *Breviario* como fuente de oración e instrucción y que se acabe con la situación de parroquias pobres y ricas.

No pocos obispos piden, independientemente de lo expuesto por la CEDAC, la restauración del diaconado permanente y el obispo auxiliar de Guatemala, don Mario Casariego, sugiere una institución de ministerios para confiar a los laicos.

Otras preocupaciones

El nuncio en Guatemala propone que el Concilio revise la doctrina sobre las relaciones de Iglesia y Estado. El de León desea que los episcopados adopten una línea unánime de principios en este terreno, que los laicos, y con mayor razón el clero, no intervengan en conjuraciones políticas, pero al mismo tiempo que no se presten homenajes eclesiásticos a las personas públicas que no viven en su vida privada o pública de acuerdo con la ética cristiana. El mismo obispo lamenta que la teología esté desvinculada de la realidad, sea abstracta y sin incidencia en la vida. Los textos teológicos permanecen en el agotamiento teórico y no descienden a los problemas actuales.

Algunos obispos, como ya se había dicho en Río de Janeiro (1955), lamentaron el clasismo de los colegios católicos y la marginación de los religiosos. Así los de El Petén, Managua y Matagalpa. El de El Petén llega incluso a afirmar: «Suprímanse las órdenes o congregaciones exentas de cualquier género y sexo, con el aumento y consolidación de la autoridad episcopal.» Uno de los obispos auxiliares de Guatemala echa de menos un mayor compromiso de los sacerdotes religiosos en las parroquias.

Estas últimas afirmaciones no parecen del todo ajustadas si se tiene en cuenta el gran número de parroquias en manos de religiosos.

El vicario apostólico de Limón, Costa Rica, quiere que la Iglesia dé el paso a la supresión de los bienes de «manos muertas»: «Los bienes de la Iglesia en todas partes sirvan para glorificar a Dios y aliviar a los pobres.» Tienen un pensamiento de indiscutible acierto pastoral: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios a su manera, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo autóctono» *(in propriis).*

No faltan sugerencias sobre nuevos dogmas marianos, pero tanto el nuncio en Panamá, como el vicario apostólico de Limón ponen en guardia por las repercusiones antiecuménicas que pudieran provocar.

7. *Denuncia de las degradaciones morales*

Acerca de la situación de injusticia social, de la codicia de los ricos, de la pésima distribución de los bienes y de la miseria de las masas, existe un amplio magisterio episcopal y una reflexión sobre el anticomunismo bastardo y egoísta que se ha expuesto anteriormente en la visión panorámica general del continente.

La carta colectiva del episcopado centroamericano, varias veces citada en páginas que preceden, señala el problema de la inmoralidad condensado en estos aspectos: el alcoholismo, la prostitución, los juegos de azar y las diversiones, especialmente el cine. «Pro mundi Vita» (p. 32-34) analiza también la desintegración familiar, nacida del concubinato y del alto porcentaje de ilegitimidad.

Es verosímil que durante los años de régimen conservador, en que el matrimonio sacramental disfrutaba de prerrogativas excepcionales, la Iglesia confiada en instancias puramente legales, hubiera descuidado seriamente la formación de la conciencia en este punto. Algo semejante ocurrió en el Brasil cuando se pasó de tajo del Imperio a la República. Tal vez por eso, monseñor Víctor Sanabria, buen conocedor de la historia religiosa de Costa Rica, su patria, escribía hacia 1950: «Cualquier día perderemos las favorables circunstancias y quedará al descubierto nuestra profunda debilidad religiosa.» Ya en 1878, el presbítero Antonio Vallejo[198], escribía al obispo de Comayagua, Juan de J. Zepeda: «El cristianismo bajo su forma católica, las costumbres y la moral pública se hallan en decadencia y rezagados.» El obispo se ha encerrado en un silencio «imperdonable y fatigoso».

Un obispo norteamericano, que quiso verificar el dato personalmente, encontró que en Guatemala en 1950 se predicaba poco. Añade el comentarista: «Por el trabajo abrumador la predicación pierde también en calidad»[199]. Pedro A. Cuadra habla, por su parte, de un abandono del campesino en escuchar la Palabra de Dios y en recibir los sacramentos[200].

En la vida práctica han de señalarse como lacras de la sociedad en el aspecto religioso las siguientes: descristianización en amplios sectores de la clase culta y dirigente; los jóvenes pasan por un proceso de secularización sistemática durante los años de universidad, carentes de instrucción religiosa. La masa popular adolece de una dramática ignorancia religiosa, es propensa a la superstición y el conjunto da la impresión de vivir dentro de un contorno pagano o sincretista[201].

En el episcopado de monseñor Casanova (1887-1913), la sociedad se vio fuertemente impresionada por la frecuencia de los suicidios, como repercusión de las oleadas de nihilismo que se extendían en sectores descristianizados de Europa. También en Guatemala, monseñor Casanova hubo de proceder con censuras eclesiásticas contra las bacanales juveniles, de los «viernes de dolores», que constituían una versión blasfema y orgiástica de la preparación inmediata a las celebraciones de la Semana Santa.

Por el decenio de 1920 estuvieron de moda el espiritismo y el teosofismo, en El Salvador y Nicaragua, al que se afirmaba que perteneció algún presidente de una de las dos repúblicas.

La degradación más seria de los valores tradicionales cristianos ha sido la descomposición de la familia: concubinato, ilegitimidad, divorcio. Una estadística de 1955 arroja el siguiente porcentaje de uniones concubinarias dentro del conjunto de uniones maritales de 5 países del Istmo: Costa Rica, 7,51 %; Nicaragua, 21,38 %; El Salvador, 25,19 %; Panamá, 29,58 %; Guatemala, 41 %[202]. El porcentaje de hijos ilegítimos, es decir, fuera de matrimonio civil o religioso, era hacia 1958 en Centroamérica, el siguiente:

---

198. Véase antes nota 100.

199. J Álvarez Mejía, *La Iglesia en Guatemala.*

200. R. Pattee, p. 342.

201. Así el padre W.J. Coleman (Maryknoll), refiriéndose a El Salvador, cit. Mecham, p. 325.

202. B. Corredor, *La familia en América Latina. Estudios sociológicos latinoamericanos,* IV Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1962, p 48

Costa Rica, 23,5 %; El Salvador, 61 %; Nicaragua, 56 %; Panamá, 74 %[203]. Para Honduras calcula F. Houtart, un 65 % en 1954[204].

Tenían razón los episcopados de Nicaragua, El Salvador, Honduras, en advertir a su tiempo, que no impunemente se dictan normas civiles al margen del sentimiento religioso en países que habían conservado durante más de tres siglos la tradición de consagrar la unión marital a través del sacramento. Porque, establecido obligatoriamente el matrimonio civil, hecho condición necesaria para que se pudiera proceder al religioso, y permitido con tanta irresponsabilidad el divorcio, el resultado había sido que gran parte de la masa popular, echando por la borda todo género de matrimonio, se había habituado a la unión libre.

En las adversas condiciones religiosas de Centroamérica, en que además de la legislación cerril y sectaria emergían la escasez de clero, la dispersión de los fieles y la inmensidad de las diócesis y parroquias, resultaba sobradamente explicable esta situación anormal de las familias.

8. *El pueblo cristiano de Centroamérica, el gran protagonista de la fe*

Pedro Antonio Cuadra ha escrito un página dramática sobre *La Vía dolorosa del catolicismo nicaragüense*[205], que ya hemos citado en páginas anteriores. Después de aludir a la persecución sutil o descarada que se ha ejercido sobre la fe, dice: «Si se disimula o se olvida, los historiadores y aun los mismos fieles, pueden caer en un complejo de inferioridad, creyendo que el catolicismo hispanoamericano es enfermizo y desmedrado engendro de la raza viciada [...]. Irrespeto, violento y vulgar, irrespeto legal por todo lo eclesiástico. El cura, el sacerdote, únicamente por serlo, perdían los más elementales derechos del ciudadano. ¿Podía crecer una lozana mies católica entre esa poderosa cizaña sofocante, que no invitaba a la lucha abierta, que no atacaba de frente, que no ofrecía siquiera el heroico extremo del martirio, sino el lado, la sombra, el mordisco en el silencio? [...] El resultado de tamaña lucha tenía que ser aniquilador para cualquiera otra religión que no sea la católica, con tan hondas raíces en el pueblo nicaragüense. Si Nicaragua es católica, lo debe a la asistencia de la misericordia de Dios. Todo lo que se hizo, aun contando con cuatro siglos anteriores de fe, era plenamente eficaz para borrar completamente la religión y para producir heridas espirituales hondísimas en un pueblo de cultura reciente, de factura mestiza, y de esparcida población rural y campesina.»

Cuanto se afirma de Nicaragua puede aplicarse con mayor razón a Honduras, a El Salvador y, sobre todo, a Guatemala. Hay un protagonista en este drama: es el humilde pueblo, cuyo sentido religioso, con todas las

203. Ibid., p. 58.
204. F. HOUTART, *El cambio social en América Latina,* Bogotá - Friburgo de Brisgovia 1965, p. 143.
205. LA (1951), p. 222-223.

contaminaciones que quieran descubrir con o sin lupa, algunos historiadores, sociólogos y pastoralistas, mantiene vinculada esta porción lacerada de los creyentes, al cuerpo universal de la Iglesia católica.

Ya en el bien lejano 1896, la revista colombiana «El Mensajero del Corazón de Jesús» (p. 592-594) recogía la exuberante manifestación de la fe de Guatemala, «a pesar de la propaganda antirreligiosa, que allí se hace con satánica tenacidad. El espíritu religioso florece en aquella rica sección de la América Central. Millares de adeptos luchan noblemente por la guarda del precioso tesoro de su fe».

En la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Río de Janerio se afirmó que en América Central se bautizaba el 98 % de la población y que pedían los últimos sacramentos el 80 %[206]. Este último dato nos parece un tanto exagerado. Hacia 1950 se calculaba la comunión pascual en Costa Rica en un 35 % para la ciudad y en 50 % para el campo. Llama la atención, hasta hacerse increíble, el dato aportado por el padre Juan Álvarez Mejía, S.I., un tiempo director de «Latinoamérica» y uno de sus fundadores, de que hacia 1950 en la capital de Guatemala asistía a la misa dominical entre el 40 % y 50 % de la población[207]. En cambio el *survey* de los jesuitas centroamericanos da la cifra de 10 % en las ciudades y menor en los campos.

En cuanto a la confirmación no tenemos datos. Porque es una constante, que acompaña la historia de la vida religiosa popular, creemos que las visitas pastorales no eran entendidas por las poblaciones sin el sacramento de la confirmación. Tanto es así la realidad que en las diversas visitas hechas a la arquidiócesis de Tegucigalpa por monseñor Hombach, entre 1923 y 1933, advertía netamente que su paso por las parroquias no se reduciría exclusivamente a la administración de la confirmación.

Las misiones populares, mientras pudieron hacerse en las diversas repúblicas antes de 1871, y aun en El Salvador, Nicaragua y Costa Rica, años después por los capuchinos y jesuitas, y durante la permanencia del delegado apostólico Cagliero, suponían también la celebración de numerosos matrimonios, antes meramente civiles o concubinarios.

La revista española «Razón y Fe» recoge en 1922 el dato de más de 3000 matrimonios celebrados con ocasión de unas misiones en Nicaragua. El articulista pone de relieve que la situación irregular no se debía a irreligiosidad de los campesinos sino a falta de sacerdotes[208]. Una de éstas fue la finalidad de las misiones predicadas en Honduras en 1929, promovidas por el arzobispo Hombach. Las estruendosas misiones de 1960 organizadas por el equipo del padre Huelin, S.I., obtuvieron excelentes resultados. Cabe

206. Documento núm. 3. Las estadísticas enviadas por el nuncio en Costa Rica, monseñor G. Verolino a la Comisión antepreparatoria del Concilio en 1959, se refieren seguramente a toda la América Latina y por lo que recordamos, están tomadas de unas estadísticas publicadas en Chile.
207. LA (1950), p. 11
208. C. BAYLE, *La cuestión religiosa en América Latina,* en «Razón y Fe» 3 (Madrid 1922), p. 227.

consignarse con no poco sentimiento que, más allá de cuanto pudieron prever los directores, algunos «misioneros» se mostraron más mercenarios y asalariados, que pastores.

Se ha escrito, no con toda justicia, pero sí con un picante graficismo, que nuestra América Latina tiene dos sacramentos: el bautismo y la procesión. En naciones donde la Iglesia apenas era tolerada, «equiparada a una secta religiosa cualquiera», desconocida durante decenios su personalidad jurídica, la manifestación tumultuosa y masiva de la fe, organizada de tiempo en tiempo por los episcopados, ha representado una afirmación desafiante de la adhesión fundamental de los pueblos a Cristo y a la Iglesia. El pueblo latinoamericano, en nuestro caso, centroamericano, no acaba de renunciar a la dramatización de su arraigada devoción eucarística y mariana.

Ni siquiera en los años de Estrada Cabrera se suspendieron las procesiones de Semana Santa, de Corpus Christi, o de algunas advocaciones marianas. Las procesiones de Semana Santa y de Corpus, son «un acontecimiento grandioso y netamente nacional», escribe P. Gerardi. Ningún gobierno hubiera tenido el atrevimiento de suspender la explosión popular de los salvadoreños cada seis de agosto, ocasión que aprovechará durante su episcopado monseñor Óscar Arnulfo Romero, para llegar al corazón mismo de la patria durante los breves años de su ministerio.

Las advocaciones marianas de Nuestra Señora de Ujarraz o de los Ángeles en Costa Rica, contornedas de leyenda épica y popular, o el Santo Cristo negro de Esquipulas, en Guatemala, forman parte de la fibra histórica de los centroamericanos tan profundamente que atentar contra ellas equivaldría a una agresión contra el alma nacional.

Si las legislaciones irreligiosas tuvieron la pretensión de laicizar la vida de los pueblos, los obispos y los fieles supieron dar la única respuesta que a veces era o la más eficaz o la única posible. Movilizar las masas en torno de una idea: la de la profesión de la fe, de la proclamación de Dios, único Señor y de la adoración de Jesucristo. No otra finalidad se fijaron los congresos eucarísticos de Panamá en el episcopado de monseñor Rojas Arrieta; el Congreso eucarístico de enero de 1931 en León de Nicaragua, con su movilización multitudinaria de hombres; el Congreso eucarístico de El Salvador en 1942, con la procesión final de 200 000 personas, la comunión de 18 000 niños, de 15 000 hombres y de 40 000 mujeres, ocasión en que escucharon decir al Papa: «El Salvador, el nombre más hermoso que se hubiera querido pensar entre todos los nombres que hubieran podido darse a vuestra patria»; el Congreso eucarístico de Guatemala en 1951 que frenó el recrudecimiento laicista reiniciado pocos años antes; el Congreso de Cristo Rey de Nicaragua con su desfile de 80 000 hombres en Managua, el Congreso eucarístico centroamericano de Guatemala en 1959; las grandes misiones de 1960 en Costa Rica, que después de un desfile de varias horas concluyeron con la consagración de la república a los Corazones de Jesús y de María, realizada por el presidente Echandi.

Detrás de estas expansivas coreografías, el historiador no creyente quizá sienta el apremio a preguntarse «qué secreta fuerza anima todo esto», como

refiere el viejo Tertuliano hablando de la impresión causada en los paganos por el entusiasmo martirial cristiano del siglo III. El historiador católico sabe que no se trata de juegos olímpicos, sino de un signo espectacular externo, que refleja o provoca otra teofanía entre Dios y las almas. No todo es sólo espectáculo: también alienta la naturaleza simbólica y sacramental de la Iglesia.

Nuestro pueblo conserva y vive una memoria cristiana demasiado profunda para ser arrancada, así sea en ocasiones mancillada de sincretismos, que entre los pobres de Dios equivale a una sincera búsqueda de ese mismo Dios. Refiere monseñor Basilio Plantier, sacerdote francés expulsado de México, que pasando en 1914 por las poblaciones de Jacaltenango y Concepción, en Guatemala, oyó que en sus iglesias se entonaba el Kyrie, el Gloria y el Oficio de Difuntos. No eran los monjes de Solesmes sino un grupo de indios que, a falta de sacerdote, se reunían en días determinados, para orar y cantar a su manera[209]. Quizá las reformas litúrgicas del reciente concilio digan poco, no sólo al atávico indio sino a la masa de los fieles; de ahí la importancia de la observación enviada al Concilio por el vicario apostólico de Limón en Costa Rica: «Concédase a cada pueblo mayor libertad para que glorifique a Dios a su manera, conservando la unidad en lo necesario y la libertad en lo autóctono.»

En nuestros pueblos, no pocas veces, «lo autóctono» reviste formas incomprensibles para quienes desconocen nuestra idiosincrasia y nuestra historia. De ahí las apreciaciones contradictorias de los extranjeros que visitan nuestros países o, con la mejor voluntad, trabajan apostólicamente en ellos. Mientras el padre W.J. Coleman, de Maryknoll se atreve a hablar de un «contorno no cristiano, sino pagano»[210], otro misionero de Maryknoll, el padre J. Considine, analiza con amable simpatía todo este trasfondo religioso de la inmensa y sufrida masa popular[211].

Muchas costumbres como «los rosarios del Niño Dios», las velaciones de muertos, sobre todo de los niños, estan arraigadas desde la época colonial y sobre ello se pronuncian obispos y sínodos de aquellos tiempos, como hemos tenido ocasión de verificarlo a través de numerosa documentación original[212].

El combate de los sabios contra la religiosidad popular puede cometer el mismo pecado que tan inmisericordemente se enrostra a un aspecto de la metodología misionera española de los siglos XVI y XVII: «la extirpación de la idolatría», que también llevó consigo la destrucción de valores cristianizables[213]. Queremos, por eso, mencionar el fenómeno religioso de «la traída y

209. B. Plantier, número con paginación dispersa.

210. Véase antes nota 201.

211. La bibl. del cap. II de esta parte segunda cita las obras del padre Considine.

212. La tesis doctoral sobre la religiosidad popular colombiana durante el período colonial, escrita por el autor de este trabajo, ha tenido la oportunidad de verificar la antigüedad, la generalización y el enraizamiento de muchas costumbres de carácter mágico y sagrado. No se crea que las autoridades religiosas las auspiciaron, o las toleraron o las persiguieron por principio.

213. Nos referimos al estudio de P. Duviols, *La lutte contre les réligions autochtones dans le*

la dejada», procesión popular con la imagen de Santo Domingo con ida y regreso entre el 1.° y el 10 de agosto de cada año en Managua. Sobre ello ha escrito un estudio lleno de comprensión y de reflexiones pastorales el padre Ignacio F. Pinedo, S.I. (véase bibl.), en el que la expresión más valiosa es la de uno de los «asaltantes» de la iglesia de Santo Domingo cuando respondió a la comedida interpelación de un sacerdote, con otra no menos comedida respuesta:

«No, padrecito, no vamos a hacer nada malo. Estamos defendiendo nuestra fe»[214].

Con razón cita el padre Pinedo «las graves palabras del padre Daniélou»:

«Me opongo a cuantos se consideren con derecho a despreciar esa religión de los pobres y de los pequeños. Hay en ella algo que, para mí, es una de las más profundas injusticias de algunos grupos católicos contemporáneos, en los cuales puede haber mucho orgullo espiritual. Ciertamente hacen falta militantes, pero los militantes no tienen sentido alguno cuando no existe un inmenso pueblo. Confieso que una Iglesia de generales no me interesa»[215].

«El gran protagonista de la fe ha sido el pueblo», aunque «su práctica religiosa sea más devocional que sacramental». Sin clero, sin organizaciones, sin medios «modernos», acometidos por leyes descristianizadoras y proselitismos foráneos, las gentes de Centroamérica conservan todavía fibra católica. Los grupos rurales «tienen preferencia por las bendiciones, votos, peregrinaciones penosas en los que encuentran que satisfacen la necesidad de expresarse en gestos externos propiciatorios, rígidos, hechos en común, con la participación física de cada uno. No pensamos, ni mucho menos, que ello agota toda su vida religiosa; pero en su ignorancia y en el abandono en que han vivido, no habiendo tenido modelos de acción desde tiempos atrás, ni motivaciones profundas, fruto de reflexión, es casi todo lo que saben hacer. Pero hay que decir que son todo disponibilidad para aceptar mayores requerimientos. Y si su oración no es muy intelectual, ella es altamente emotiva y profundamente sincera, dejando entrever intuiciones extraordinariamente justas en la vida práctica»[216].

Los pastoralistas citados en la nota ponen de relieve que se tiene una idea algo primaria de Dios, bajo la ecuación culpa-castigo, debido a catequesis anticuadas e incompletas. «De ahí su apego a las procesiones penitenciales, a los actos del vía crucis en la Semana Santa, a la conmemoración dramatizada de la Pasión, en la que ven el reflejo de su diario vivir.»

Pero creemos al mismo tiempo que este humilde, anónimo y sufrido pueblo posee la espiritualidad del peregrino con un sentido sincero del temor de Dios y del desorden del pecado, como lección que pueden dictar a diez academias de teología, y al vecino mundo de la autosuficiencia y del consumo. La lucha por la justicia evangélicamente comprendida contribuirá a superar las alienaciones y fatalismos. El *pueblo* católico centroamericano desmentirá en la década de 1970 las gozosas y falaces futurologías que se permitía formular en 1910 el crudo anticlerical Jorge Corredor Latorre:

«¿Qué más podré decir a propósito de estos pueblos [centroamericanos] que no tienen historia religiosa? No tener historia religiosa ¿no es la más bella página de historia?»[217]

A su historia religiosa y a su Iglesia se acogerá una vez más el pueblo de Centroamérica cuando las dictaduras acosadas pretendan ahogar en sangre la desesperada dignidad de los hombres. Los templos serán muchas veces los últimos y únicos reductos de libertad. Desde Guatemala hasta Panamá habrá mártires auténticos, laicos, sacerdotes, obispos.

No creemos haber fantaseado con la retórica si intitulamos esta monografía que concluye sin entrar en el decenio del 70, por parecernos aún tan reciente y explosiva: *El Catolicismo en Centroamérica: un siglo de lucha por sobrevivir.* La vecindad del último decenio tampoco es tan polvorienta que impida emitir ya juicios de objetiva confianza, tanto más si han nacido del sentimiento cristiano y profético del que llamamos «pueblo cristiano», parte integrante de todo el pueblo de Dios, que es la Iglesia.

Pérou colonial ou «L'extirpation de l'idolatrie» entre 1532-1560, Lima - París 1971. Una cosa pensaron los misioneros y la inquisición, entonces, otra los historiadores de hoy. La discusión sigue abierta.

214. I. PINEDO, p. 68.

215. Cit. de la traducción española *La fe de siempre y el hombre de hoy,* Bilbao 1969, p. 83. En PINEDO, p. 167.

216. PMV 30, citando la conferencia del pbro. Óscar Orellana y de monseñor Gerardo Flores en la I Conferencia pastoral de conjunto, Guatemala 1963, nota 42.

217. Véase antes nota 74 y en bibliografía.

Capítulo X

CUBA: VICISITUDES DE UNA COMUNIDAD ECLESIAL (1898-1983)

Por Augusto Montenegro González
Profesor de la Universidad Javeriana de Bogotá

BIBLIOGRAFÍA: AGRUPACIÓN CATÓLICA UNIVERSITARIA. BIP, *Encuesta sobre el sentimiento religioso del pueblo de Cuba,* La Habana 1954; id., *¿Por qué reforma agraria?,* La Habana 1959; G. AMIGO JANSEN, S.I., *Cuba,* en RICHARD PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951; id., *Informaciones francesas sobre Cuba,* en «Revista Javeriana», t. LXIV, núm. 317 (Bogotá, agosto de 1965), p. 222-233; id., *Alicia en el país de las maravillas,* en «Revista Javeriana», t. LXV, núm. 325 (Bogotá, junio de 1966), p. 542-543; id., *¿El coraje de Cuba símbolo y llamado para la liberación de América Latina?,* en ECA (San Salvador, junio de 1968), p. 154-159; «Anuario de la Iglesia Católica, Cuba: Isla y Diáspora», Caracas 1972; «Anuario de la Iglesia Católica, Cuba Diáspora», 1976, 1977, 1978 y 1981. Ed. Revista Ideal, Miami 1976-1981; «Anuario Pontificio», 1955 a 1982; H. ASSMAN, *Habla Fidel Castro sobre los cristianos revolucionarios,* Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1972; «Bohemia», La Habana, enero 18, febrero 25, abril 5, mayo 24, mayo 30 y julio 5 de 1959; febrero 21, mayo 1 y 22 de 1960; «Boletín Parroquial. Parroquia de Nuestra Señora de la Caridad», La Habana, 4 de mayo, 7 de julio y 7 de diciembre de 1958; E. BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro,* Ed. Revista Ideal, Miami 1976; id., *La Iglesia frente al comunismo ¿Por qué una doble actitud?,* en ECA, núm. 243 (San Salvador, año XXIII, noviembre 1968), p. 379-380; A.J. BUNTING, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera. Reflexiones de un testigo,* en «Revista del CIAS», núm. 193, Buenos Aires, junio 1970, p. 5-46; O. CABRERA Y C. ALMODÓBAR, *Las luchas estudiantiles universitarias 1923-1934,* Ciencias Sociales, La Habana 1975; FIDEL CASTRO, *La Revolución cubana. Escritos y discursos,* Palestra, Buenos Aires s.f.; CELAM, «Boletín Informativo», núm. 45 (julio de 1961); Cuba. Comisión Nacional de la Campaña de Alfabetización, 1961, La Habana, 21 de diciembre de 1961; *Cuba.* Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba. *Constitución de la República de Cuba,* La Habana 1976; *Cuba.* Oficina Nacional de Censos Demográfico y Electoral. *Censos de Población, Vivienda y Electores, 1953,* La Habana 1955; L. DEWART, *Cristianismo y Revolución,* Herder, Barcelona 1965; FROILÁN DOMÍNGUEZ, *La situación de la Iglesia en Cuba,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 2-7; MANUEL FERNÁNDEZ, *La Iglesia en Cuba a los diez años de la Revolución,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 42 (Madrid, abril de 1969), p. 10-13; id., *La Iglesia en Cuba ante nuevas expectativas,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 103 (Madrid, mayo de 1974); id., *Cuba: Fidelidad y renovación en dos documentos eclesiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 8-11; id., *La Federación y su compromiso político,* en «Revista ideal», año 7, núm. 81 (Miami, mayo 1978), p. 27-30; id., *La política religiosa cubana en tres documentos oficiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 6-14; FUNDACIÓN «ANDRÉS VALDESPINO», *Valdespino, Cuba como pasión,* Ramallo Bros. Printing, Inc., Hato Rey, Puerto Rico s.f.; M. GARCÍA TUDURÍ, *Resumen de la Historia de la Educación en Cuba,* en «Exilio», número extraordinario (Nueva York, invierno de 1969 - primavera de 1970), p. 109-142 y p. 291-294 (comentarios críticos a la ponencia); id., *La Educación en Cuba,* en la «Enciclopedia de Cuba», t. 6 (Madrid 1974), p. 521-557; R. GUERRA SÁNCHEZ Y J.M. PÉREZ CABRERA y otros autores, *Historia de la Nación cubana,* 10 vols., La Habana 1952; A. HAGEMAN Y PH. WHEATON, *Cuba. La Religión en la Revolución,* Granica, Buenos Aires 1974; J.M. HERNÁNDEZ, *ACU, Agrupación Católica Universitaria: Los primeros cincuenta años,* ACU, Miami 1981; *Hoy,* La Habana, 28 de abril de 1956; MATEO JOVER, *Presencia de la Iglesia en una sociedad en transformación revolucionaria: la experiencia cubana. Ensayo de análisis prospectivo,* en «Exilio», número extraordinario (Nueva York, invierno 1969 - primavera 1970), p. 218-223 y p. 302-313 (comentarios críticos a la ponencia); Juventudes de Acción Católica, *Historia de veinticinco años,* en *Memorias de las Bodas de Plata de las Juventudes de Acción Católica Cubana,* La Habana 1953; J.I. LASAGA, *La Iglesia de Cuba en el proceso revolucionario,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 128 (Madrid, junio de 1976), p. 2-9; id., *La Iglesia cubana en el marco de la constitución socialista de 1976,* en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Diáspora», Ed. Revista Ideal, Miami 1977, p. 10-20; R.G. LEBROC, *Síntesis histórica de la Iglesia cubana,* en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla-Diáspora» (Ed. UCE, Caracas 1972), p. 7-29; C.C. MASÓ, *Historia de Cuba,* Ediciones Universal, Miami 1964; id., *Cuba: una isla singular,* en «Aportes», núm. 11 (París, enero de 1969), p. 10-40; A. MONTENEGRO GONZÁLEZ, *La Revolución Cubana: Recopilación bibliográfica,* en «Universitas Humanística», núm. 1, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, mayo de 1971), p. 283-303; id., *Ejércitos, partidos políticos e intervenciones norteamericanas en Cuba (1899-1959),* en «Universitas Humanística», núm. 17, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, marzo de 1982), p. 7-91; A.V. NELSON, *Las fases de la revolución cubana,* en «Aportes», núm. 13 (París, julio de 1969), p. 83-101; PRO MUNDI VITA, *Cuba, Haití, República Dominicana. La Iglesia en dos de las grandes Antillas,* Impresos Obispado de Santiago de los Caballeros (R. Dominicana) 1983; C.G. RENES, *¿Revolución en la Iglesia o Iglesia en la Revolución?,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 97, Madrid, noviembre de 1973; *Revolución,* La Habana enero 10, 15 y 19 de 1959; mayo 6, 9 y 22 de 1959; diciembre 17 de 1960; edición vespertina, diciembre 2 de 1961 y julio 26 de 1962; E. RUIZ RAMÓN, *Cuba. Génesis de una revolución,* Noguer, Barcelona 1972; R.D. RUMBAUT, *El humanismo y la revolución,* en la «Quincena», año V, núm. 8 (La Habana, abril de 1959), p. 16-19 y 29-31; I. TESTE, *Historia Eclesiástica de Cuba,* 5 vols., Burgos y Barcelona 1969-1975; H. THOMAS, *Cuba. La Lucha por la libertad,* 3 vols., Grijalbo, México 1973-1975; P. TRIGO, *¿Giro en la política religiosa del P.C. cubano?,* en «Revista SIC» (Caracas, marzo de 1981) y en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 15-17; *Verde Olivo,* La Habana 2 de febrero de 1960.

El acontecer histórico de la Iglesia en Cuba durante el presente siglo –al igual que el de la sociedad en que peregrina– presenta caracteres singulares, incluso excepcionales, en el conjunto de los procesos eclesiales latinoamericanos. Rasgo característico de la historia de esta comunidad del pueblo de Dios, ha sido la constante búsqueda de caminos para hacerse presente con su mensaje evangélico en la dinámica realidad cubana. Esa búsqueda, con sus obstáculos, fracasos y realizaciones a través de cada etapa de la historia nacional, explica el pasado de la Iglesia cubana y nos aproximan a una comprensión de su presente.

1. *La República laicista y la Iglesia marginada*

Al terminar el siglo XIX, «la perla de las Antillas» vivía una coyuntura decisiva: fin de cuatrocientos años de dominación colonial española, breve ocupación militar norteamericana y nacimiento de la República bajo la tutela intervencionista de los Estados Unidos.

Desde años antes, la heroica lucha de los patriotas cubanos se había ganado la simpatía de la prensa y el pueblo norteamericanos. Esta opinión pública hábilmente manipulada por políticos imperialistas, como Teodoro Roosevelt, ansiosos de extender el dominio norteamericano en el Caribe, lanzó a los Estados Unidos a la guerra contra España (1898-1899) pese a la resistencia de los intereses económicos de Wall Street y las vacilaciones del presidente McKinley.

En el breve conflicto, España perdió las últimas posesiones de lo que había sido su poderoso imperio colonial. Pero *Cuba no pasó a ser colonia norteamericana* como Puerto Rico, Filipinas y Guam. Por el Tratado de París, España renunció a la Isla y los Estados Unidos la ocuparon para estructurar la nueva república de acuerdo con el compromiso contraído por el propio Congreso mediante la Resolución Conjunta *(Joint Resolution):* «El pueblo de la Isla de Cuba es y de derecho debe ser libre e independiente... y los Estados Unidos declaran que no tienen intención ni deseo de ejercer soberanía en Cuba y al pacificarse la Isla dejarán el gobierno y dominio de la misma a su propio pueblo.»

Sin embargo, la posición estratégica de Cuba era muy valiosa para los prioritarios objetivos militares de Washington y su proyecto de canal interoceánico. Por esta razón la Casa Blanca exigió a los cubanos incluir en su primera Constitución un apéndice, la *Enmienda Platt* (llamada así por el senador Orville Platt que logró hacerla aprobar como Ley en el Congreso norteamericano). Por dicha Enmienda, Cuba reconocía el derecho de intervención de los Estados Unidos cuando fuera necesario «para preservar la independencia y el mantenimiento de un gobierno estable que protegiese la vida, la propiedad y la libertad individual, y el cumplimiento de las obligaciones internacionales». La Enmienda exigió también a Cuba vender o arrendar tierras a los Estados Unidos para carboneras y bases navales.

Toda resistencia fue imposible porque los cubanos estaban divididos y

ansiosos de paz. Además, las autoridades militares norteamericanas habían disuelto previamente el ejército libertador.

La República se inauguró oficialmente el 20 de mayo de 1902 y las tropas norteamericanas se marcharon, pero el primer gobierno cubano tuvo que celebrar varios tratados[1]. Aunque éstos permitieron ciertamente la recuperación demográfica, económica y sanitaria de la Isla, se afianzó el monocultivo azucarero orientado en casi su totalidad hacia el mercado norteamericano. Cuba pasó de la condición de colonia española a la dependencia económica, política y psicológica de los Estados Unidos.

En esta coyuntura de la ocupación norteamericana y el nacimiento de la República, la situación de la Iglesia era penosa. Aparecía identificada con España en virtud del Patronato Regio. La jerarquía había bendecido a las tropas coloniales además de condenar la insurrección. El escaso clero era considerado parte de la burocracia española a pesar de que, durante los 30 años de luchas libertadoras, no pocos sacerdotes cubanos e incluso españoles habían colaborado a la independencia; algunos incorporándose a las filas patrióticas y muchos conspirando o ayudando, y por lo cual sufrieron prisión, destierro y hasta la pena de muerte[2]. Incluso un obispo de La Habana, monseñor Martínez, había sido expulsado de la Isla por oponerse a las agresiones de las milicias de voluntarios españoles.

Sin embargo, estos casos eran excepciones. «En la mentalidad común tales distinciones eran imposibles y a sus ojos la Iglesia lucía situada frente al ansia de libertad nacional, a par que sin prestigio sólido en su misión sobrenatural. Si muchos templos quedaron destruidos durante estas guerras, mayores eran las ruinas morales en que se veía envuelto el cuerpo eclesiástico de la Isla»[3].

Por su parte, la gran mayoría de los «mambises» (como se denominaba a los libertadores cubanos) y de los patriotas civiles estaban afiliados a la masonería o participaban del liberalismo anticlerical de la época. En cuanto al pueblo, especialmente los campesinos, profesaba difusos sentimientos

1. Entre ellos el de Bases, modificado en 1912 y por el cual Caimaneras en la bahía de Guantánamo (extremo suroriental de la isla) fue arrendada a los Estados Unidos por tiempo indefinido y dos mil dólares anuales.

Advertencias:

1) En este capítulo las cartas pastorales, circulares y las declaraciones orales y escritas de los papas y los obispos han sido tomadas de varias obras de las relacionadas en la Bibliografía. Como no existe discrepancia entre las fuentes, omitimos la referencia en cada caso en que se citan o transcriben parcialmente.

2) Todo subrayado en declaraciones episcopales y del presidente Fidel Castro, es del autor.

2. La información sobre los sacerdotes participantes en la lucha por la Independencia se encuentran en ISMAEL TESTÉ, *Historia Eclesiástica de Cuba,* tomo 5, Barcelona 1975, p. 81-85, y en JUAN MANUEL RODRÍGUEZ HADED, *El clero en la Revolución Mambisa,* «Semanario Católico», La Habana, 18 de abril de 1943; reproducido en *Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Diáspora,* Miami 1978, p. 65-67.

3. G. AMIGÓ JANSEN, S.I., *Cuba,* en R. PATTEE, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Buenos Aires 1951, p. 169. De este trabajo se han tomado datos estadísticos eclesiales hasta 1951. Los recientes son del «Anuario Pontificio».

religiosos, gran ignorancia católica e igual actitud de prevención y rechazo hacia el clero, porque la escasez de vocaciones y la pobreza pastoral lo mantenía alejado de la Iglesia.

Paradójicamente, la Iglesia, que se presentaba como anticubana no era la institución privilegiada por la metrópoli ni la poderosa propietaria de tierras. Desde el siglo XVIII venía siendo víctima del liberalismo laicizante y la masonería de España cuyo gobierno en la década de 1830 suprimió órdenes religiosas y desamortizó los bienes eclesiásticos. Mediante un acuerdo concertado en 1861, todas las tierras y fincas urbanas eclesiásticas de Cuba que el Estado había vendido quedaron excluidas de ser tomadas en cuenta y el gobierno español devolvió solamente las que no necesitaba. El resto (fincas urbanas en su casi totalidad) las arrendó y por el valor tasado de dichas propiedades pagaba a la Iglesia solamente entre el 3 % y 5 % anual[4].

En síntesis, la creación de la República encontró una Iglesia empobrecida espiritual y materialmente por la metrópoli y, a la vez, identificada con el poder colonial.

Por esta razón ninguno de los sectores de la sociedad ni de los nacientes partidos políticos se interesó por apoyar a la Iglesia o coaligarse con ella. Ni siquiera los numerosos comerciantes españoles que permanecieron en Cuba buscaron en la Iglesia el aliado natural en su tenaz oposición a la independencia. La gran mayoría de ellos era igualmente anticlerical y para defender sus intereses se volvió partidaria de la anexión de la isla a los Estados Unidos.

En consecuencia, predominó la indiferencia cuando el gobierno norteamericano decretó en 1899 la separación del Estado y la Iglesia, legisló sobre los bienes de ésta y llegó a prohibir toda manifestación externa de piedad.

Finalmente, la citada Constitución de 1901 institucionalizó el rechazo patriótico y social a la Iglesia, condicionando todo el desarrollo posterior de la misma.

Hasta la invocación a Dios en el Preámbulo del texto constitucional fue objeto de una fuerte oposición. Se aprobó cuando el enérgico patriota Manuel Sanguily expuso la necesidad de los pueblos de creer en un Ser Supremo superior a ellos, dando una imagen no estrictamente dogmática de Dios que satisfizo a la Convención. Un debate más acalorado aún suscitó el tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A la opinión mayoritaria de mantener la separación decretada por el gobierno interventor norteamericano se opuso el patriota Juan Gualberto Gómez (negro y de principios cristianos) basado en los sentimientos católicos de la mayoría de los cubanos

4. HUGH THOMAS, *Cuba. La Lucha por la Libertad,* tomo 1, Ediciones Grijalbo Barcelona, 1973, p. 599. El 5 % sobre el valor de las propiedades en La Habana y el 3 % sobre las de Oriente. El gobierno interventor acordó continuar pagando esas rentas con opción de compra a los 5 años y en 1907, bajo una segunda intervención, el Estado cubano compró dichas propiedades por un precio inferior al valor real de las mismas y del cual se dedujo el 25 % de las rentas pagadas entre 1899 y 1907 (cf. *Documentos sobre los bienes de la Iglesia,* en ISMAEL TESTE, ibid., p. 340-344 y 636-649).

y en la conveniencia de tomar acuerdos con la Iglesia sobre la cubanización del clero. Pero esta proposición contó solamente con 4 votos de los 31 delegados y quedó establecida en la Constitución: «Es libre la profesión de todas las religiones y el ejercicio de todos los cultos sin otra limitación que el respeto a la moral cristiana y el orden público. La Iglesia quedará separada del Estado el cual no podrá subvencionar en caso alguno ningún culto.»

La Constitución estableció también el matrimonio civil ante funcionario público autorizado por la ley, y la enseñanza oficial laica. En lo primero fue más drástica que la Orden Militar del gobierno norteamericano de ocupación, pues ésta reconocía validez tanto al matrimonio civil como al religioso. La enseñanza oficial laica prohibió toda instrucción religiosa en los colegios públicos, a pesar de que el régimen de separación Iglesia-Estado la permitía, y permite aún, en muchas repúblicas de América Latina.

Aunque la Constitución de 1901 marginó oficialmente a la Iglesia y la privó de recursos económicos, lo que más bloqueó su acción pastoral fue dicha prohibición de enseñar religión en colegios oficiales y, sobre todo, *la filosofía que orientó en lo sucesivo la educación cubana.* Ésta había sido reformada radicalmente también por los norteamericanos durante la ocupación militar.

La reorganización de la escuela primaria y el magisterio estuvo a cargo de pedagogos norteamericanos que obviamente no eran católicos y le imprimieron el carácter pragmático y utilitarista sajón.

La reforma del Bachillerato y la Universidad se debió principalmente al cubano Enrique José Varona, de incuestionables calidades intelectuales y patrióticas pero cuyo ateísmo y filosofía positivista impregnaron el plan de estudios de secundaria suprimiendo el latín y otros estudios humanísticos y reduciendo al mínimo las materias filosóficas en la Universidad. Según expresó Varona: «Ni siquiera como disciplina del intelecto puedo admitir que debamos preferir los cubanos el estudio de las humanidades al de las ciencias»[5].

El Plan Varona rigió durante 37 años y ciertamente fue muy eficaz para la preparación científica de los futuros universitarios. También fue dinamizante la totalidad de la reforma educativa norteamericana, pues multiplicó y modernizó los colegios, el profesorado, los programas y textos, las escuelas normales de maestros y creó la Escuela (Facultad) de Pedagogía en la Universidad. En pocos años el país contó con más escuelas y profesores de los que había tenido en los siglos coloniales.

Sin embargo, la Reforma educativa y en particular el Plan Varona, al despojar la Educación de bases humanísticas, contribuyó a la formación de más de una generación de cubanos sin posibilidades de una reflexión in-

5. Citado por MERCEDES GARCÍA TUDURÍ en *Resumen de la Historia de la Educación en Cuba,* en «Exilio», número extraordinario, invierno de 1969 - primavera de 1970 (Nueva York), p. 119-120. Cf. también p. 291-294, que contiene los comentarios críticos al trabajo que formó parte de las ponencias de la Reunión de Estudios Cubanos en 1969. Datos estadísticos con sus fuentes aparecen en otros trabajos de la misma autora: *La Educación en Cuba,* en la *Enciclopedia de Cuba,* tomo 6, Madrid 1974, p. 521-557.

tegral sobre el hombre que le cuestionara su dimensión religiosa y sobrenatural. Por otra parte, al eliminar desde la enseñanza primaria toda información de tipo espiritual, la reforma educativa afianzó la imagen, ya bastante difundida, de que la religión era anticientífica, oscurantista y propia sólo de curas, mujeres y hombres afeminados.

Los colegios privados a cargo de las comunidades religiosas tuvieron que someterse a dichos planes y a la rígida vigilancia de la Secretaría de Instrucción Pública. En consecuencia, la formación religiosa que desde entonces se impartió exclusivamente en dichos centros, con gran dificultad podía integrarse a los conocimientos científicos exigidos con una filosofía tan opuesta.

Aislada, bloqueada y sin prestigio, la Iglesia tuvo además que competir con la penetración del protestantismo facilitada no tanto por la libertad de cultos como por la vinculación de Cuba a los Estados Unidos y los cuantiosos recursos de las iglesias protestantes para fundar templos y colegios.

2. *Revitalización del Episcopado y las comunidades religiosas*

En medio de estas pérdidas y aislamiento, la Iglesia cubana había ganado independencia. Se vio libre tanto del patronato colonial obsoleto y manipulador, como del republicano que tanto comprometió políticamente al clero en más de un país latinoamericano durante el siglo XIX. Así pudo vincularse directamente al Vicario de Cristo León XIII, quien prestó atención de inmediato al clero y la feligresía de la Isla.

En 1899 cuando terminó la dominación española, la división eclesiástica de Cuba comprendía la arquidiócesis de Santiago, el obispado de La Habana y 116 parroquias para un población total de 1 572 979 habitantes, según censo realizado por las autoridades norteamericanas de ocupación. La Santa Sede cubrió las vacantes producidas por la jerarquía y el clero españoles que se habían marchado con las últimas tropas coloniales. En el mismo año designó arzobispo de Santiago al cubano Francisco Barnada y obispo de La Habana al italiano Donato Sbarreti, pero a éste por poco tiempo; en 1903 lo reemplazó el presbítero habanero Pedro González Estrada. También en 1903, el Papa creó las diócesis de Pinar del Río y Cienfuegos y al frente de ellas nombró respectivamente al presbítero Braulio de Orúe y al religioso carmelita Aurelio Torres, ambos cubanos. El Seminario diocesano de San Carlos y San Ambrosio (cerrado con motivo de la guerra de independencia) fue reabierto (1905) bajo la rectoría del capitán del disuelto ejército libertador monseñor Guillermo González Arocha.

En 1912 con la creación de las diócesis de Camagüey y Matanzas la división eclesiástica (1 arquidiócesis y 5 diócesis) alcanzó a coincidir con las 6 provincias de la Isla. Sin embargo, la escasez de clero nativo impidió el nombramiento de cubanos para estos obispados. Para Camagüey, fue designado el vasco fray Valentín Zubizarreta, religioso carmelita muy intelectual, que supo integrarse plenamente a su feligresía; y para Matanzas el

antillano de St. Thomas, monseñor Calos Warren Currier quien tres años después fue reemplazado por el cubano Severiano Saínz Bencomo.

Pero el lento resurgimiento del catolicismo cubano se debió más a la labor de las comunidades religiosas que a la cubanización y los esfuerzos del episcopado. Los mayores frutos se obtuvieron a largo plazo en los colegios católicos a pesar de las condiciones negativas para la educación privada.

Al cesar la dominación española existían solamente cuatro colegios católicos para varones: Colegio de Belén en La Habana, a cargo de los jesuitas, las Escuelas Pías en Guanabacoa (población próxima a la capital) y en Camagüey, a cargo de los escolapios, y el Colegio Paulista de Matanzas. Para niñas había unos pocos más y en distintas ciudades, dirigidos por las hermanas del Sagrado Corazón, las religiosas del Apostolado y las hijas de la caridad. Estas últimas tenían también a su cargo las casas de beneficencia y maternidad para huérfanos y niños abandonados.

A partir de 1900 estos colegios crecieron y se multiplicaron. Especialmente las hijas de la caridad y las hermanas del Sagrado Corazón abrieron varios en diferentes poblaciones. La proliferación fue mayor con la llegada a Cuba de nuevas comunidades: las oblatas de la Providencia, las ursulinas y las dominicas (1900) todas procedentes de los Estados Unidos; los maristas (1903), los hermanos de La Salle (1905), los agustinos, las escolapias, las teresianas, las hijas del Calvario y otras. Los salesianos fundaron además la Escuela de Artes y Oficios para obreros en la ciudad de Camagüey. Hacia 1914 había ya 54 colegios católicos, 12 congregaciones masculinas y 24 femeninas. De éstas 5 eran de vida contemplativa. En este incremento fue decisiva la radicación en Cuba de religiosos expulsados de México por la revolución efectuada en dicho país. Franceses, mexicanos y, sobre todo, españoles.

Paradójicamente, la Iglesia, desacreditada por su pasado español, formó con estos inmigrantes peninsulares, tanto religiosos como sacerdotes seculares, la vanguardia de su acción apostólica. Con excepción de algunos incompetentes e inadaptados, fueron los miembros de este clero español quienes sembraron la semilla de la fe en las aulas, los templos, las catequesis y las misiones. Despertaron vocaciones y llevaron el peso del ministerio sacerdotal. Serán más tarde los fundadores y consejeros de los movimientos laicales. Entre otros, pronto se destacó el sacerdote diocesano Enrique Pérez Serantes, gallego de origen, pero cubanísimo por su entrega a los fieles, su dedicación a los trabajadores y sus publicaciones periodísticas. Años más tarde llegará a ser el prelado de Camagüey, y después, de Santiago.

A pesar de este impulso, el catolicismo continuó marginado. Los colegios católicos tenían que ser privados y, por tanto, la educación católica se limitaba a los sectores sociales que podían pagar las matrículas. Escaseaban escuelas gratuitas de las comunidades y las parroquias, y no todos los ex alumnos de colegios católicos se mantenían fieles a los principios inculcados. Muchos abandonaban las prácticas religiosas y hasta perdían la fe. Ciertamente por fallas en la formación espiritual y, sobre todo, por el

ambiente materialista y anticlerical que predominaba en la universidad, las profesiones y los negocios.

La fidelidad y el apostolado requerían condiciones casi heroicas en el clero y los fieles. La masonería no perdía ocasión de atacar a la Iglesia por haberse opuesto a la independencia y se vanagloriaba de que la gran mayoría de los libertadores figuraban en sus logias. A esta tarea de descrédito se sumaban los militantes de las iglesias protestantes a través de sus numerosos medios de comunicación. La ignorancia popular en materia religiosa persistía fuertemente. Gran parte de la población de color (menos del 30 % entre negros y mulatos) y numerosos blancos campesinos y obreros practicaban el «ñañiguismo», la «santería» y otras formas de brujería en que se mezclaban creencias y ritos africanos con elementos del culto católico. Rendían cultos mágico-fetichistas a «Babalú Ayé» (san Lázaro), a «Changó» (santa Bárbara) y a «Oyá», «Yemayá», «Obatalá», etc. (las diferentes advocaciones de la Virgen). En los demás sectores de la sociedad continuaban los prejuicios hacia el clero y los jóvenes con aspiraciones al sacerdocio o a la vida religiosa. La frecuentísima expresión: «Yo creo en Dios pero no en los curas» revelaba el fuerte anticlericalismo que les impedía cultivar los vagos sentimientos hacia Dios en el marco del magisterio eclesial.

En cambio, existía un gran devoción, arraigada especialmente en las clases populares, a Nuestra Señora de la Caridad de El Cobre. Bajo esta advocación se veneraba desde el siglo XVII una imagen de madera de la Virgen y el Niño que tres mineros, a punto de naufragar en una canoa, encontraron flotando sobre las aguas y a cuya milagrosa aparición atribuyeron el haberse salvado. La imagen tenía una inscripción: «Yo soy la Virgen de la caridad» y fue llevada al pueblo minero de El Cobre (próximo a Santiago) donde se le erigió un santuario.

Esta devoción influyó en un grupo de oficiales del ejército libertador para solicitar en 1915 y obtener del papa Benedicto XV la proclamación de la santísima Virgen de la Caridad de El Cobre como patrona de Cuba. Éste fue un importante paso en los esfuerzos de la jerarquía y el clero por integrar la religiosidad con los valores patrios.

Los logros, lentos pero positivos, que se iban obteniendo tropezaron a partir de 1918 con un nuevo obstáculo cuando el gobierno aprobó la Ley de Divorcio que establecía 13 causales que se elevaron a 16 por un decreto de 1930 y a 18 por otra disposición de 1934. La última permitía además el divorcio por «consentimiento mutuo» de los cónyuges. Esta facilidad para disolver el matrimonio impidió siempre una mayor cristianización a nivel familiar.

Paralelamente a esta reconstrucción y cubanización de la Iglesia, la joven República tuvo un gran desarrollo económico y un fuerte crecimiento demográfico sobre todo por el alto número de inmigrantes españoles. En cambio, la estructura política no alcanzó su completa estabilidad. La reelección fraudulenta del primer presidente cubano provocó una sublevación del partido contrario y una segunda intervención norteamericana que duró tres años (1906-1909).

Después del retiro de las fuerzas norteamericanas la vida política se polarizó en dos grandes partidos: Conservador y Liberal sin grandes diferencias ideológicas ni programáticas. A pesar de sus denominaciones, los liberales resultaron más conservadores porque restablecieron y mantuvieron las costumbres cubanas, mientras que los conservadores acogieron las modas y los géneros de vida norteamericanos e incluso fueron los autores de la Ley de Divorcio. Obviamente ninguno de los dos partidos tuvo orientación o matiz de tipo religioso. Ambos fueron igualmente laicistas.

Por su parte, los Estados Unidos modificaron su política intervencionista. No hubo más ocupaciones militares con reemplazo de las autoridades cubanas por norteamericanas pero el auge de la producción azucarera y los intereses ya prioritariamente económicos de Norteamérica condujeron a *desembarcos de marines* en 1912 y 1917. El primero como «medida preventiva» ante una sublevación por motivos raciales. El segundo para asegurar la reelección del presidente frente a la oposición armada de los liberales[6].

A partir de la primera guerra mundial, los capitalistas norteamericanos desplazaron las inversiones de ingleses, alemanes y aun nacionales. Al amparo de la Enmienda Platt se produjeron injerencias norteamericanas en la administración de país, porque Cuba pasó a ser el principal abastecedor de Estados Unidos y sus aliados. La producción se duplicó y el precio llegó a ser 5 veces mayor que en 1913. Fue la «danza de los millones», a la cual sucedió la caída brusca del precio del azúcar cuando la superproducción no pudo ser absorbida por el mercado norteamericano ni por el europeo. En la crisis de 1920 desaparecieron los bancos nacionales y un importante número de centrales azucareras al igual que numerosas plantaciones pasaron a ser propiedad de empresas norteamericanas, las cuales controlaron más del 60 % de la producción de azúcar (en 1921, de un total de 198 centrales azucareras, 75 pertenecían a compañías estadounidenses). Para solucionar la crisis de producción y exportación, así como el grave problema del desempleo, el gobierno de Washington envió a La Habana un asesor que prácticamente dirigió la administración pública durante tres años.

La economía cubana no se hundió porque «Cuba es una isla de corcho», según la irónica expresión popular. Caída bajo nuevas formas de colonialismo extranjero y orientada por principios utilitaristas, la frustrada sociedad cubana había encaminado las energías de gran parte de sus dirigentes hacia el enriquecimiento sin límites ni escrúpulos. A niveles populares la meta de muchos era el cargo burocrático que les permitiera ganancias en negocios turbios.

---

6. Sobre el proceso político cubano y sus relaciones con Estados Unidos puede consultarse el trabajo del autor *Ejércitos, partidos políticos e intervenciones norteamericanas en Cuba (1899-1959)*, en «Universitas Humanística», núm. 17, Facultad de Filosofía y Letras, Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, marzo de 1982), p. 7-91.

3. *Formación de los movimientos laicales, respuesta a la agresión antirreligiosa de los años 20*

Contra la inmoralidad política y la explotación del neocolonialismo extranjero se desarrolló una fuerte corriente nacionalista a partir de la década de los años 20.

La toma de conciencia colectiva de la responsabilidad nacional se inspiró en el pensamiento de José Martí, «Apóstol de la Independencia» (caído en campaña en 1895), y se volcó en el estudio de la problemática cubana y la exaltación de los valores patrios. Sus portadores eran miembros de las ya configuradas clases medias, especialmente los jóvenes intelectuales, que constituían la primera generación nacida bajo la República y la mayor inquietud se daba entre los estudiantes que habían ingresado a la vida política demandando primero el saneamiento de la Universidad –bajo la influencia de la reforma universitaria iniciada en Córdoba, Argentina– y organizando protestas contra el gobierno.

Sin embargo, un período de expectativas y progresos se abrió con el presidente liberal Gerardo Machado, cuyo mandato iniciado en 1925 se caracterizó por un nuevo auge de la industria azucarera (Cuba alcanzó la más alta cifra de producción) y la ejecución de un extraordinario plan de obras públicas, que dio trabajo a los numerosos desempleados.

En este ambiente la Iglesia participaba también del nacionalismo de su tiempo y la primera generación republicana de sacerdotes cubanos formados en el seminario de La Habana y en la Universidad Gregoriana impulsaban el apostolado (Belarmino García, Genaro Suárez, Alfredo Llaguno, Alberto Martín Villaverde, Ismael Testé, entre otros). Dos nuevos seminarios se inauguraron para vocaciones del interior del país: San Basilio en Santiago y Santa María en Camagüey. La capital de la República fue elevada a arquidiócesis y nombrado prelado el cubano monseñor Manuel Ruiz con preferencia al obispo español monseñor Zubizarreta, que de Camagüey pasó al arzobispado de Santiago.

También la comunidad eclesial había expuesto su preocupación por la problemática social desde años atrás. En 1918, una pastoral del arzobispo de Santiago insistió en la necesidad de ir al encuentro del pueblo y defenderlo. Un año después el Primer Congreso Eucarístico retomó el tema y planteó radicalmente «los derechos del obrero a no ser explotado por el capital», al salario mínimo, a la organización en sindicatos, la reglamentación del trabajo femenino, etc., y la necesidad de transformar el sistema de producción capitalista[7].

En 1922 los padres dominicos del convento de San Juan de Letrán fundaron la Academia Católica de Ciencias Sociales «con la preocupación de estudiar científicamente la cuestión social y promover un movimiento obrero de proyección cristiana. Publican la revista "Antillana" y redactan el

7. ALDO J. BÜNTING, *La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera. Reflexiones de un testigo*, en «Revista del CIAS», núm. 193 (Buenos Aires, junio de 1970), p. 9.

primer proyecto cubano de código de trabajo. Es la obra del padre Francisco Vázquez y del eminente Mariano Aramburu»[8].

Pero estos esfuerzos no tuvieron gran acogida. Al posible influjo social de la Iglesia –siempre frenado por la indiferencia religiosa y el anticlericalismo republicano– se le enfrentó un nuevo y agresivo laicismo procedente esta vez de la intelectualidad universitaria. Los pujantes movimientos juveniles, que clamaban por cambios radicales, tenían intenciones patrióticas y –al igual que en el resto de América Latina y Europa– se nutrían de marxismo, fascismo, socialismo, etc. Pero, a diferencia de otros movimientos mundiales, los de Cuba ignoraban o despreciaban las tesis católicas sobre la libertad, la familia y la justicia social. Incluso muchos creyentes las desconocían.

Dicha ignorancia religiosa y el influjo extranjerizante de las ideologías condujeron a la formación de grupos, como la Liga Anticlerical, con el propósito de luchar contra la influencia católica. El líder de estos grupos era Rubén Martínez Villena, uno de los más brillantes poetas de la nueva generación (más tarde dirigente comunista) y formaban parte de ellos otros jóvenes intelectuales como Juan Marinello, Alejo Carpentier y Emilio Roig de Leuchsenring[9].

Aquella hostilidad –por vez primera organizada contra las creencias y la moral religiosas –demostraba también que ya era importante la presencia de los ex alumnos de colegios católicos en las aulas universitarias y las profesiones, con inquietudes no menos patrióticas de liberar a Cuba de la corrupción y males existentes, impregnando de cristianismo todos los ámbitos de la vida nacional. Este anhelo y los ataques aceleraron el surgimiento de las grandes organizaciones del apostolado seglar: *Federación de la Juventud Católica, Agrupación Católica Universitaria, Asociación de Caballeros Católicos* y otras.

Durante un congreso estudiantil en la Universidad (1925), se lanzaron violentos insultos a los dogmas, la moral, el clero y la educación de la Iglesia «a los que opuso viril resistencia un núcleo de estudiantes, en su mayoría ex alumnos de los colegios católicos, e hizo palpable la urgencia de abandonar la actitud pasiva del catolicismo cubano y adoptar otra más combativa»[10]. La respuesta al reto no demoró. El joven Jorge Hyatt Casanova, presidente del Club Católico Universitario, se decidió a hacer realidad el proyecto que tenía el hermano Victorino de La Salle y ambos fundaron la *Federación de la Juventud Católica Cubana* el 11 de febrero de 1928, que quedó constituida por 12 asociaciones de ex alumnos de colegios católicos y el Club Católi-

8. GERARDO REYNEIRO LEBROC, *Síntesis histórica de la Iglesia Cubana*, en «Anuario de la Iglesia Católica. Cuba Isla-Diáspora», ed. UCE (Caracas 1972), p. 19-20.

9. HUGH THOMAS, ibid., tomo 2, p. 742 y nota 12 de pie de página.

10 *Historia de veinticinco años* en Memorias de las *Bodas de Plata de las Juventudes de Acción Católica Cubana*, La Habana 1953. Cf. también sobre el laicismo universitario y las críticas de dicho Congreso en OLGA CABRERA y CARMEN ALMODÓBAR, *Las luchas estudiantiles universitarias 1923-1934*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana 1975.

co Universitario. Sus miembros eran jóvenes de ambos sexos. La feliz idea del humilde y tenaz religioso francés fue la semilla del movimiento más fuerte que llegó a tener el laicado cubano.

El distintivo –una cruz y una estrella sobre los colores de la bandera nacional –sintetizaban los ideales marcadamente románticos y patrióticos de conquistar la juventud, «porvenir de la fe, porvenir de la patria» para construir «una Cuba creyente y dichosa con Cristo monarca ideal», según expresaba el himno compuesto años después. La exhortación de Pío XI a la Federación, «Siempre más, siempre mejor», constituyó inicialmente el lema de perfeccionamiento personal de sus miembros y de proyección social de sus vivencias espirituales. El Episcopado apoyó la obra y nombró consiliario nacional a monseñor Manuel Arteaga Betancourt (en aquella época vicario general de la arquidiócesis habanera). Los religiosos extranjeros lasallistas, maristas y escolapios fueron los más entusiastas colaboradores.

La Federación de inmediato hizo pública su fe y su adhesión filial al Santo Padre, con la celebración de la festividad de Cristo Rey (por vez primera en Cuba) y actos en teatros de la capital, donde se dieron a conocer los fundamentos y propósitos de la organización, así como las encíclicas papales sobre la cuestión social que agitaba las conciencias. Para lograr su presencia apostólica en la universidad, los federados iniciaron ciclos de conferencias formativas, mientras su revista «Juventud Católica Cubana» comenzó a divulgar los objetivos de la obra. Pero la Federación no pudo llevar a cabo sus iniciativas en la universidad. Ésta fue clausurada por el gobierno en 1930 porque se había convertido en foco principal de la oposición política.

La *Agrupación Católica Universitaria* (ACU) nació en 1931 como congregación mariana de ex alumnos del colegio de Belén, y también con fines de apostolado en la universidad cuando fuera reabierta. Pero no exclusivamente en ella ni a través de una acción pública y masiva. Su fundador, un español, el sacerdote jesuita Felipe Rey de Castro, se propuso la sólida formación científica y católica sobre bases ignacianas, de jóvenes estudiantes para constituir un grupo que por su superioridad intelectual, ascendencia social y ejemplaridad cívica influyera decisivamente sobre el futuro de Cuba y la conquistase para Cristo.

Las formidables tandas de Ejercicios Espirituales del padre Rey de Castro constituyeron desde el principio la columna vertebral de la formación de este selecto grupo. A la ACU se debió la propagación de la práctica de los Ejercicios Espirituales, que constituían entonces una novedad en Cuba. La formación intelectual se desarrolló durante aquellos años de paralización universitaria mediante los círculos de estudios mensuales y la publicación «Esto Vir» que analizaba la problemática nacional y mundial a la luz del Evangelio. El título reafirmaba que la religión es propia también de los hombres y no privativa de las mujeres, así como el carácter exclusivamente masculino de la Agrupación.

El enérgico y firme Rey de Castro imprimió a la ACU un sello muy particular durante los veintiún años en que fue su director.

Los *Caballeros Católicos* no surgieron en la capital ni con ex alumnos católicos; se desarrollaron en otro medio y con otros fines aunque coincidieron con la Federación en el ideal de cubanía. En 1926 el sacerdote jesuita Esteban Rivas, también español y el abogado y notario público Valentín Arenas Armiñán fundaron la primera Unión de Caballeros Católicos en la modesta ciudad de Sagua la Grande (en la provincia de Las Villas, actualmente Villa Clara) con doble propósito: integrar la vivencia de la fe con los sentimientos patrióticos y poner fin al «respeto humano machista», que mantenía a los hombres alejados de los sacramentos o influía en que los practicaran casi a escondidas.

En 1929, el incansable apóstol laico Valentín Arenas había logrado fundar 14 «uniones» en distintas ciudades secundarias del país, las cuales formaron la Asociación Nacional de Caballeros Católicos el 4 de enero de 1929 bajo el lema «Con la cruz, por Dios y por Cuba», que reflejaba el carácter cívico-religioso de la misma.

Por su parte, los *Caballeros de Colón*, pioneros del apostolado seglar en Cuba (la orden se fundó en 1909), prestaron un eficaz e invaluable apoyo a la Federación de la Juventud Católica en sus difíciles comienzos y contribuyeron a la creación de las *Damas Isabelinas,* quienes desde 1925 –y muy de acuerdo con los tiempos en que ya la mujer cubana reclamaba derechos y participación en la vida nacional– fundaron la *Casa Cultural de Católicas*, según sus estatutos, «para fomentar la más estrecha fraternidad entre las mujeres cubanas, como fuerza necesaria para un orden social, que tenga por bases los principios cristianos de caridad, justicia y cooperación».

A pesar de los ideales y el entusiasmo de aquellos laicos, sus organizaciones crecieron lentamente. Los tiempos no eran propicios, porque Cuba vivía la peor crisis política hasta entonces conocida y padecía los efectos de la gran depresión mundial.

4. *La revolución del 33 y el apoliticismo de las instituciones católicas*

Desde 1928, el autoritario presidente Machado, exaltado ciegamente por sus realizaciones, formó el «cooperativismo» o frente unido de su Partido Liberal con el Conservador y el Popular (una facción segregada del liberalismo) lo que le permitió reformar la Constitución, reelegirse como candidato único por 6 años y ejercer virtualmente una férrea dictadura con el apoyo de las fuerzas militares. Pronto se desató la lucha armada entre el gobierno y los nuevos grupos de oposición (universitarios, profesionales, políticos marginados del frente cooperativista y comunistas). Bombas, atentados, huelgas, asesinatos, encarcelamientos y destierros caracterizaron los años 1929 a 1933.

A la violencia se unieron el desempleo y la miseria por la caída del mercado y el precio del azúcar. (De 5 millones de toneladas la producción bajó a menos de 2 y el precio a menos de 1 centavo la libra.) El dictador Machado huyó el 12 de agosto de 1933 ante una huelga que paralizó el país,

la presión de los Estados Unidos a través de la «mediación» de su embajador y la pérdida del apoyo del ejército.

La tiranía fue reemplazada por un gobierno provisional del ABC (intelectuales y profesionales de tendencias fascistas que habían llevado el liderazgo de las clases medias en la lucha contra Machado) y otros nuevos partidos reformistas igualmente pronorteamericanos. Pero este gobierno provisional cayó por el golpe de Estado del 4 de septiembre de 1933 protagonizado por el Directorio Estudiantil Revolucionario y los sargentos que se habían sublevado contra la oficialidad. De esta alianza de la universidad y el Campamento Militar de Columbia surgieron las dos figuras claves de la política cubana en los años siguientes: el sargento Fulgencio Batista, cabecilla del cuartelazo y desde entonces coronel y jefe del ejército, y el profesor universitario Ramón Grau San Martín a quien proclamaron presidente de la República. El gobierno –denominado de los revolucionarios «auténticos»– llevó a cabo una transformación social democrática, antiimperialista y antimarxista, que en cien días acabó con el liberalismo económico y político. Un torrente de leyes cubanizó el trabajo (50 % de los empleados de toda empresa tendrían que ser cubanos por nacimiento), declaró el derecho a la huelga, a la sindicalización, el salario mínimo, la jornada de 8 horas, etc. También concedió autonomía a la universidad y derogó la Constitución de 1901 y su odiado apéndice la Enmienda Platt.

Este gobierno tampoco duró por la inestabilidad, el no reconocimiento de la Casa Blanca y la ruptura con Batista quien ejerció la dictadura militar hasta 1940, con presidentes civiles marionetas. Estados Unidos aceptó al nuevo régimen, abolió la Enmienda Platt y los tratados que le concedían el derecho de intervención. También fijó un régimen de cuotas de importación azucarera que estabilizó la economía cubana.

Bajo Batista se mantuvo parte de la legislación social progresista del gobierno revolucionario y se aplicaron otras medidas reformistas: concesión del voto a las mujeres, creación de las escuelas cívico-militares para la educación de los campesinos y promulgación de la Ley de Coordinación Azucarera que protegía a los pequeños y medianos plantadores de azúcar. Finalmente, el dictador convocó a Asamblea Constituyente y a elecciones generales pero antes llegó a una alianza con los comunistas.

El Partido Comunista aún no tenía el control de todo el proletariado ni había desempeñado un papel decisivo en la revolución del 33. Por el contrario, en vísperas de caer Machado pactó con éste poner fin a la huelga a cambio del reconocimiento legal, y posteriormente combatió al Directorio Estudiantil y al gobierno revolucionario. La coalición de Batista y los comunistas se produjo por el temor de ambos al triunfo electoral del Partido Revolucionario Cubano Auténtico, la mayor fuerza de oposición a la dictadura. La organización comunista fue legalizada, recibió el control de la Confederación de Trabajadores y se convirtió en el partido oficial de masas que facilitó la elección presidencial de Batista en 1940.

En esta coyuntura revolucionaria, la Iglesia no se pronunció a nivel institucional. El episcopado, el clero y las nacientes organizaciones laicales

asumieron una prudente actitud ante los efímeros gobiernos, los golpes de Estado y las cambiantes políticas de los partidos. Convencidos de que el triunfo de la Iglesia no estaba en la política, se mantuvieron intencionalmente al margen de la misma y se aferraron a la idea de que su misión urgente era extender el apostolado en aquella sociedad desgarrada por los odios y la violencia de la lucha. Gracias a esta actitud, la Iglesia no se comprometió con grupo alguno ni con la dictadura batistiana.

No obstante, algunos católicos participaron a título personal en diversos movimientos y partidos, destacándose entre ellos Juan Antonio Rubio Padilla, de la ACU, y Manuel Dorta Duque, de los Caballeros de Colón. Rubio Padilla intervino en el golpe de Estado del 4 de septiembre de 1933 y en el proceso posterior, dada su condición de dirigente del Directorio Estudiantil Revolucionario. El doctor Manuel Dorta Duque, abogado y profesor de la Universidad, luchó por las vías legales contra el cierre de aquélla por la tiranía machadista, defendió a profesores y estudiantes ante los consejos de guerra y, restablecida la normalidad, fue elegido delegado a la Asamblea Constituyente (1940). Años más tarde, siendo legislador presentó el primer –y único– proyecto de reforma agraria que se debatió en el Congreso. Tanto Rubio Padilla como Dorta Duque militaron siempre en partidos de oposición al régimen militar de Batista. Otros políticos, apoyados en una corriente de opinión que venía desarrollándose desde años antes, lograron el establecimiento de relaciones diplomáticas entre Cuba y la Santa Sede en 1935, durante la presidencia interina del doctor José A. Barnet.

El apoliticismo de la Iglesia no significó silencio pastoral ni insensibilidad social. En los momentos más críticos de la revolución, monseñor Enrique Pérez Serantes (entonces obispo de Camagüey) publicó enérgicas pastorales. En la titulada *Problemas del momento* (23 de octubre de 1933) denunció la injusticia social: «Nos ha llenado asimismo de indignación ver, como muchas veces hemos visto, a los trabajadores de una finca o colonia, terminada la zafra, cobijados en pobres bohíos o inmundos barracones, sumidos con sus hijos en la pobreza,... mientras los dueños de la finca o colonia, satisfechos y despreocupados se divertían en la capital de la república y en otras capitales; afortunadamente no en todas partes sucede así y hay jefes muy humanos con sus empleados... Hemos contemplado siempre con horror los grandes latifundios, pequeñas repúblicas dentro del territorio nacional, donde miles de trabajadores no pudiendo aspirar siquiera a la posesión y a veces ni al arrendamiento de una pulgada de terreno, se encuentran en la imposibilidad de mejorar de vida...» En otra pastoral, con el título *El problema obrero* (20 de agosto de 1933), monseñor Pérez Serantes, dio apoyo y orientaciones a los trabajadores: «¿Pedís, en una palabra, ser tratados con la dignidad que corresponde al hombre libre, que por la ley de lo alto ha de vivir del sudor de su frente, no recibiendo de favor o limosna lo que tiene derecho a que se le dé por ley de justicia...? ... ¿Pedís que los gobiernos de los estados den las facilidades, todas las que estimen necesarias para que haya el debido intercambio de productos necesarios a la vida, estancados hoy por inhumanas barreras arancelarias?... ¿Pedís una sabia y

amplia legislación social de protección obrera de regulación del trabajo...? ... Obreros hermanos, en estas peticiones sois justos... sabed que con vosotros pide Dios, o mejor aún, lo que vosotros pedís está mandado por Dios... Sabed que con vosotros y lo mismo que vosotros pide a diario la Iglesia...» La pastoral terminaba con fuertes exhortaciones a los patronos para que aplicaran la doctrina social de la Iglesia.

Algunos otros obispos y párrocos clamaron también ante la desigualdad social y la miseria agudizadas por la crisis mundial y el proceso revolucionario de la nación. Finalmente, en 1940 –cuando *todos* los grupos políticos (incluso el comunista) estaban representados en la asamblea que elaboraba la nueva Constitución–, monseñor Arteaga entregó las encíclicas sociales al presidente de la misma para que el magisterio de la Iglesia se conociera e inspirara también la nueva carta magna de Cuba.

Tampoco fueron insensibles los movimientos del laicado aunque las circunstancias bloquearon muchos proyectos de acción social. En los años cruciales de 1932 y 1933, la Federación de la Juventud Católica creó Escuelas nocturnas para obreros y Cocinas económicas que servían diariamente comida a centenares de familias de los barrios marginados. La ACU mantuvo desde 1931 una escuela nocturna para trabajadores en la iglesia de Reina, inició las visitas mensuales al hospital de leprosos de El Rincón, y comenzó el apostolado y la ayuda social en Las Yaguas –el más populoso barrio indigente de la capital– con una capilla –escuela y un dispensario médico–. Niños y niñas del tugurio recibieron instrucción de las salesianas y las siervas del Sagrado Corazón en esos años.

Pasada la tormenta revolucionaria, las actividades apostólicas cobraron un nuevo ritmo. En 1937 se pudo celebrar el Primer Congreso Catequístico Nacional organizado por el franciscano Serafín Ajuria, quien dirigía esta difícil tarea desde años antes.

Los movimientos laicales fueron madurando. La Federación se reestructuró saliendo del estrecho campo de las asociaciones de ex alumnos católicos para convertirse en Federación de grupos juveniles de diferentes sectores sociales y localidades. La iniciativa se debió al joven abogado Julio Morales Gómez (nieto de un veterano de la Independencia), cuya mística –expresada en el himno, los discursos y las frecuentes ocasiones en que desempeñó la presidencia– dejó profunda huella en la Federación. Él mismo inició la presencia de la juventud católica en el ámbito académico universitario al ganar por concurso oposición la cátedra de profesor titular de Derecho Romano en 1938.

Por esta época, la jerarquía designó consiliario nacional a fray Pablo de Lete, quien con prudencia y sabiduría ejerció el cargo durante quince años. Desde entonces se estrechó la vinculación de la Orden Franciscana a la Federación. A los sacerdotes vasco-navarros Pablo de Lete, Ezequiel Iñurrieta, Julián Bastarrica, Pedro Urrutia y otros más, debieron su formación espiritual muchísimos dirigentes y miembros en el cuarto de siglo siguiente. Un nuevo lema, «piedad, estudios y acción», sintetizó las tres condiciones indispensables para la expansión federada que se inició hacia todos los

rincones de Cuba. La obra creció con la entusiasta y capacitada entrega de dirigentes como Alfonso García Iglesias, Luis Muñoz del Valle, Manuel Merchán, Gustavo Riera, Teté Castañeda, Luisa Muñoz del Valle, Josefina Zaragoza, Manuel Rodríguez Haded y Enrique Canto (fundador de los primeros grupos en Santiago con el apoyo de los hermanos de La Salle). En 1939, la Federación celebró la Primera Concentración Nacional en Placetas (ciudad de la antigua provincia de Las Villas, en el centro de la isla).

Mientras tanto, la Asociación de Caballeros Católicos lograba gran acogida en las ciudades pequeñas entre profesionales, comerciantes, empleados, oficiales y trabajadores que se integraban comunitariamente, sin distinciones clasistas. Pronto asumió el liderazgo Luis C. Bello, por sus sólidas convicciones y su elocuente oratoria. La Asociación continuó desarrollando fondos de auxilio y otras obras de asistencia social, así como actos cívico-religiosos y en 1938 celebró la Semana Social Cubana en la ciudad de Sagua la Grande. En el congreso de clausura, los obispos fundaron la *Acción Católica Cubana* y confiaron a los Caballeros Católicos la participación en el apostolado jerárquico de la Iglesia como primera rama de la misma (aunque la plena integración bajo las directrices del episcopado demoró varios años).

5. *Dinamización apostólica de una Iglesia respetada.*

Al entrar en vigor la Constitución de 1940 (una de las más avanzadas del mundo por los derechos sociales) empezó para Cuba una etapa de normalidad institucional y civilismo. Batista gobernó con una coalición de partidos, entre ellos el marxista-leninista que dominó oficialmente a los trabajadores. A los cuatro años, entregó la presidencia a su máximo opositor y candidato victorioso en las elecciones, Ramón Grau San Martín. Con éste y su sucesor Carlos Prío Socarrás, el Partido Revolucionario Cubano Auténtico se mantuvo ocho años en el poder (1944-1952). Hubo una creciente prosperidad y aunque Cuba continuó dependiendo del monocultivo azucarero y del mercado norteamericano –ya en condiciones más estables– el país no padeció más intervenciones armadas ni políticas como las de las primeras décadas republicanas. También disminuyeron las inversiones extranjeras en el sector azucarero, desaparecieron los antiguos monopolios y un alto número de empresas, plantaciones y centrales se desarrollaron con capitales cubanos. Las condiciones de vida de los trabajadores urbanos mejoraron notablemente pero no las de los campesinos.

La comunidad eclesial, a partir de la década del 40, entró en una etapa de expansión de su obra y de creciente prestigio social. No porque hubieran cambiado las relaciones con el Estado cubano. La Constitución del 40 y las leyes complementarias reafirmaron la separación, la libertad de cultos y el laicismo en las fuerzas militares, los hospitales públicos y los colegios oficiales así como el control estatal de la educación privada. Si «la generación libertadora del 95» había marginado a la Iglesia, «la generación revolucio-

naria del 30» tuvo que reconocer los aportes del catolicismo a la cultura nacional y su cubanísima entrega a la cristianización de la sociedad.

Signo de vitalidad eclesial era en 1940 el incremento de la educación católica. Los colegios de las comunidades religiosas se habían duplicado (sumaban 112) y hasta los católicos laicos abrían planteles, como el Colegio Baldor del doctor Aurelio Baldor (prestigioso autor de textos de matemáticas difundidos por América Latina). El crecimiento era más meritorio por cuanto la calidad académica de los colegios privados estaba bajo la severa vigilancia del Estado. El ingreso de cada estudiante al bachillerato lo decidía un examen ante profesores oficiales. Una vez en la secundaria, los alumnos de los colegios privados tenían que presentar examen final de cada asignatura, año por año en cada uno de los cinco cursos del bachillerato ante los catedráticos de los institutos oficiales de segunda enseñanza. Solamente estas calificaciones y los títulos expedidos por el Ministerio de Educación tenían validez oficial.

Ante los avances de la educación católica, el dirigente comunista doctor Juan Marinello anunció que presentaría un proyecto de reforma educativa que con diversos pretextos nacionalistas (profesorado, títulos, etc.) intentaba acabar con la enseñanza privada. El ataque unió y fortaleció a los católicos. Un año antes y como medida preventiva a las deliberaciones de la Constituyente, habían organizado «radiomitines» a favor de los derechos a la educación privada, una iniciativa de los Caballeros de Colón, que contó con magníficos oradores de la ACU. En 1941, el anunciado proyecto de Ley Marinello desató una campaña nacional católica, por primera vez en Cuba de caracteres masivos, que culminó en una gigantesca manifestación en La Habana (25 de mayo de 1941). Manuel Dorta Duque, máximo jefe de la Orden de Caballeros de Colón, presidió y organizó (como en la anterior ocasión) esta campaña «por la patria y por la escuela», siendo su principal animador el abogado Ángel Fernández Varela, dirigente de la ACU.

Aunque los comunistas replicaron con actos similares, el propio gobierno consideró conveniente frenar el proyecto Marinello. No obstante, las comunidades religiosas y colegios fundaron la *Confederación de Colegios Cubanos Católicos*, también con el impulso de la ACU y la dirección de uno de sus miembros, el doctor Marino Pérez Durán, quien fue el alma de la misma durante años. La Confederación mantuvo su oposición a las intenciones del comunismo, pues el doctor Marinello –por su condición de ministro (junto con el doctor Carlos Rafael Rodríguez) en el gabinete de Batista– pudo mantener latente esa amenaza varios años.

El auge de los colegios católicos continuó y, a fines de la década del 40, la Confederación se componía de 245 establecimientos de enseñanza. Éstos contribuyeron –junto con la escuela pública– a la reducción del analfabetismo, que según el censo de 1953 era sólo del 23,6 % de la población[11]. La

11. Datos del Censo Oficial de 1953. De acuerdo con «América en Cifras» (1960), de la Unión Panamericana, el índice de analfabetismo en este último año era del 22,1 %. Parece que era más bajo. En enero de 1962, el gobierno revolucionario publicó los resultados de la Campaña de

creación de la Federación de Maestras Católicas –que agrupó miles de profesoras– fue otro importante paso para la preparación de la docencia católica y lograr la educación integral de los niños.

Otro servicio más a la cultura fue la *Universidad de Santo Tomás de Villanueva,* fundada en 1946. Con esta obra de los agustinos norteamericanos Cuba tuvo su segundo centro de educación superior. El campus universitario en Marianao (municipio al occidente de La Habana) se debió al sacerdote italo-norteamericano Lorenzo Spiralli, «incansable edificador de iglesias». Desde luego, la legislación educativa exigió a los estudiantes el examen final de Estado ante catedráticos de la Universidad de La Habana. Posteriormente en la década del 50, los hermanos de La Salle abrieron la *Universidad Social Católica San Juan Bautista.*

A pesar de la mejores condiciones económicas en que trabajaba el protestantismo y de las ventajas de su enseñanza bilingüe tenía más acogida. En contraste con los centenares de colegios católicos sólo había unos 20 colegios protestantes y una universidad, la del Candler College va fundada con posterioridad a la católica de Villanueva. Hacia los años cincuenta las numerosas publicaciones protestantes fueron disminuyendo sus ataques a la Iglesia. Igual ocurrió con la masonería, que creó la Universidad Masónica. Una tónica de competencia intelectual reemplazó la virulencia anticatólica de años atrás.

De manera especial, la Compañía de Jesús continuó presentando invaluables servicios a la ciencia y a la sociedad (especialmente en un país azotado por ciclones y huracanes) mediante el *Observatorio Metereológico Astronómico del Colegio de Belén*, dirigido sucesivamente por los científicos jesuitas: Antonio Gutiérrez Lanza, Simón Sarasola y Rafael Goberna.

Otro motivo de respeto nacional fue la exaltación de monseñor Arteaga a arzobispo de La Habana en 1941 y al cardenalato en 1946. En su persona la cubanización del episcopado alcanzó su máxima expresión. Manuel Arteaga Betancourt era nieto, hijo y sobrino de patriotas de las luchas libertadoras y él mismo, a los doce años, había acompañado al destierro a otro tío, el presbítero Rosendo Arteaga. La elevación de monseñor Arteaga al Colegio Cardenalicio constituyó un merecido estímulo de Pío XII al pujante catolicismo. El primer cardenal cubano tuvo un recibimiento apoteósico a su regreso de Roma. Creyentes y no creyentes, gobierno y pueblo, se sintieron orgullosos por el honor internacional otorgado a un compatriota y a Cuba.

El cardenal Arteaga fue el máximo exponente del principio de *apoliticismo partidista de la Iglesia cubana*. Así lo reafirmó desde su consagración episcopal: «He proclamado que nuestro triunfo no puede ser otro que cap-

Alfabetización del año anterior en la revista del INRA: 707 000 personas alfabetizadas, 217 000 no alfabetizadas por razones de edad, enfermedad, etc., 100 000 alfabetizadas en 1959 y 1960, para una población de 6 933 253 en 1958. De estos datos oficiales resulta que *antes de la revolución el total de analfabetos era sólo del 15,5 %* y no las confusas y exageradas por la propaganda. Entre los países de Latinoamérica, «sólo Chile, Argentina y Uruguay tenían menos analfabetos que Cuba» (cf. HUGH THOMAS, ibid., tomo 3, p. 1453).

tarnos el amor de nuestros contrarios a fuerza de amarlos y he rehusado tenazmente confiar en otra victoria que no sea la victoria de la cruz... Ni venceremos por la política, ni por la guerra, sino por el amor.»

Este principio –que correspondía a las directrices de la Santa Sede–, compartido por los demás obispos, favoreció el creciente respeto hacia la Iglesia cubana y afianzó la libertad religiosa, que ciertamente garantizaron todos los gobiernos hasta 1960.

De manera especial, el cardenal Arteaga estimuló y actualizó la formación de sacerdotes, contribuyendo con su propio peculio a la construcción del espléndido Seminario del Buen Pastor (en Arroyo Arenas, población de los alrededores de La Habana) que reemplazó al viejo edificio colonial del Seminario de San Carlos y San Ambrosio. En 1951 había 80 seminaristas cubanos, cifra altísima en contraste con las de las décadas anteriores.

El cardenal participó decisivamente con los otros miembros del Episcopado en la estructuración de la *Acción Católica Cubana,* siguiendo las normas pontificias y aplicando modelos ya vigentes en Europa y algunas naciones de América Latina. En 1943 y por acuerdo de la jerarquía, la Federación de la Juventud Católica se desdobló para formar las ramas masculina y femenina de las Juventudes de Acción Católica bajo las respectivas presidencias de los valiosos apóstoles seglares Alfonso García Iglesias y Josefina Zaragoza. Los obispos ratificaron a fray Pablo de Lete, consiliario nacional, y al hermano Victorino, consejero de ambas ramas. Además, nombraron dos viceconciliarios, el dominico Manuel Teruelo para la Juventud Femenina y el escolapio Antonio María Entralgo para la Juventud Masculina. El nombramiento del último fue otro signo de cubanización del clero: primer sacerdote nativo escolapio y cubanísimo tanto por su herencia mambí (hijo de un comandante católico del ejército libertador) como por la educación patriótica que impartía a sus alumnos.

La multiplicación de los grupos de la Federación por toda la isla y en todos los niveles, requirió crear en cada una de las dos citadas ramas secciones especializadas: JEC (Juventud Estudiantil Católica), JUC (Juventud Universitaria Católica) y JOC (Juventud Obrera Católica). Con el entusiasmo del hermano Victorino, la JUC pronto inauguró el Hogar Católico Universitario para sede de la misma y residencia de federados del interior del país que estudiaban en el Alma Mater. La JOC se fundó en 1947, inspirándose en los principios de la organización internacional de monseñor José Cardijn, quien la visitó poco después. El decidido propósito de conquistar el proletariado convirtió a la JOC en una de las más activas organizaciones laicales bajo el dinámico impulso de José de Jesús Planas y el jesuita Enrique Oslé, en la rama masculina, y del presbítero Manuel Colmena en la rama femenina.

Finalmente, la Acción Católica completó sus cuadros con la incorporación de la *Liga de Damas Católicas,* como rama D, y la creación de la Junta Nacional para coordinar el apostolado de las cuatro grandes organizaciones seglares. Al finalizar la década del 40, militaban en la Acción Católica alrededor de 25 000 personas; total rápidamente alcanzado en breve tiempo

pero aún pequeño para una población de más de 4 millones de habitantes.

Por su parte, la ACU no llegó a adquirir la dimensión nacional de las cuatro ramas de la Acción Católica. Tanto por su finalidad y organización particulares como por su carácter selectivo, la ACU y las demás congregaciones marianas quedaron excluidas de la Acción Católica, lo cual determinó cierto disgusto y aislamiento de ellas, aunque no interrupción de su apostolado específico. La nueva sede de la ACU, próxima a la Universidad, se amplió para albergar a los agrupados que venían de las provincias y se convirtió en una auténtica escuela de intelectuales católicos. Varios de sus dirigentes se destacaron en congresos y seminarios internacionales. De manera especial, la ACU colaboró con la *Democracia Social Cristiana,* fundada en 1942 por el prestigioso jesuita cubano Manuel Foyaca. Esta organización no tenía finalidad política alguna; su acción se concretó a difundir la doctrina social de la Iglesia por toda la isla.

Las organizaciones laicales fueron semillero de vocaciones sacerdotales y religiosas. En ellas encontró respuesta el impulso dado por el cardenal al Seminario del Buen Pastor y la creación del Seminario de San Alberto Magno en Matanzas por el obispo Alberto Martín Villaverde (en cuya diócesis habían tenido éxito los ministros protestantes). Jesuitas, franciscanos, escolapios, maristas lasallistas, carmelitas, salesianos y paúles –por primera vez en la historia republicana– abrieron noviciados para jóvenes. Más alto aún fue el número de vocaciones femeninas para ingresar a las congregaciones de las hijas de la caridad, el Sagrado Corazón, el apostolado, las teresianas, escolapias, oblatas y dominicas. De estos religiosos, varios como el jesuita Daniel Baldor y el lasallista Manuel Rodríguez llegaron a ser los primeros provinciales cubanos de sus comunidades. Numerosos hogares cristianos crearon las jóvenes parejas de la Acción Católica y de la ACU y las congregaciones marianas femeninas. Varios de ellos organizaron en 1953 los *Equipos de Matrimonios Cristianos,* otra iniciativa del infatigable hermano Victorino de La Salle, que comenzó a desarrollar una nueva línea de apostolado familiar.

La presencia de católicos militantes se fue generalizando en el ámbito científico y académico. La Agrupación Católica Universitaria editó desde 1944 la revista «Lumen», primera publicación científica católica del país, complementada más tarde por «Lumen Médica», y sus miembros ya se destacaban en los diversos campos de la intelectualidad y las profesiones. En la década de los 50 y bajo la dirección del enérgico y dinámico jesuita Amando Llorente, la Agrupación llegará a su apogeo con los círculos profesionales, el actualizado equipo de médicos y psicólogos que fundará el *Instituto Católico de Psiquiatría* de invaluables servicios a la sociedad en general y a los sacerdotes y congregaciones religiosas en particular. También con el BIP (Buró de Información y Propaganda) que tan valiosas investigaciones y publicaciones llevará a cabo, dirigido por el doctor René de la Huerta. Desde la década del 40, varios profesionales agrupados se fueron vinculando a la Universidad Católica de Villanueva y ocuparon cátedras y decanaturas.

Una importante penetración intelectual católica se inició en los centros oficiales educativos y el Alma Mater Universitaria. Numerosos miembros de la Agrupación y sobre todo de la Federación de las Juventudes Católicas ganaron cátedras mediante reñidas oposiciones en los institutos de Segunda Enseñanza y en la Universidad de La Habana. A la Escuela de Derecho llegó por esa vía el propio presidente de la rama masculina de la Federación, doctor Andrés Valdespino, y otros dirigentes siguieron su ejemplo. Los estudiantes agrupados y federados continuaron destacándose por tener los mejores expedientes académicos en las carreras universitarias.

Pero lo más decisivo del alumnado católico fue la lucha por el saneamiento del máximo órgano estudiantil de la universidad. Entre 1947 y 1950, agrupados y federados se lanzaron valientemente a liberar la FEU (Federación Estudiantil Universitaria) del control que sobre ella y aun sobre algunos profesores ejercían estudiantes perpetuos y grupos de pistoleros al servicio de políticos. José Ignacio Rasco, Luis Parajón, Ignacio García Bengochea y otros miembros de la Agrupación Católica Universitaria (a los que se unió después Manuel Artime) organizaron el movimiento Pro Dignidad Estudiantil, que se convirtió en una fuerza con la alianza de los federados de la Juventud Católica Universitaria y numerosos estudiantes no católicos. Aunque el movimiento Pro Dignidad Estudiantil no ganó las elecciones de delegados, fue tan violento el enfrentamiento con el grupo dominante en ese día (10 de diciembre de 1949) que las autoridades universitarias se vieron obligadas a clausurar las clases durante un mes, disolver la FEU por un año (con lo cual se alejaron los grupos que la controlaban) y crear otra nueva que saneó y despolitizó el organismo estudiantil[12].

El testimonio de vida cristiana comenzó a influir en la sociedad, aportando nuevas y elevadas imágenes sobre la mujer, las relaciones entre los jóvenes y las muchachas, y demostrando que la virilidad y la feminidad no estaban en contradicción con la virtud. En aquel medio, donde la unidad familiar estaba amenazada por las facilidades para el divorcio y las divulgadas prácticas antinatalistas limitaban la prole (o se prescindía de ella), los crecientes matrimonios católicos con numerosos hijos constituyeron un estimulante ejemplo de amor y alegría.

Pero el movimiento laical no se limitó a dar testimonio de vida sino que desarrolló un tipo de católico proselitista. Vanguardia y máxima exponente de este catolicismo fue la Federación de Juventudes Católicas tal como resumía la letra de *Clarinada* (una popular canción compuesta por el médico y poeta federado Rubén Darío Rumbaut). La Federación se lanzó con extraordinaria vitalidad a impregnar de espíritu evangélico la sociedad. Mediante sus misas de campaña en parques y avenidas, acercó la celebración eucarística al hombre de la calle, que jamás pisaba una iglesia. Los desfiles con banderas y antorchas por todas las poblaciones de la isla y los discursos

12. Hugh Thomas, ibid., tomo 2, p. 995 y nota 19 de pie de página. Cf. también José M. Hernández, *ACU. Agrupación Católica Universitaria. Los primeros cincuenta años*, Miami, Florida 1981, p. 49-52.

de vibrante cristianismo en calles y plazas públicas atrajeron a indiferentes o ateos al ideal de la cruz y la estrella.

Las campañas sobre el cumplimiento del precepto pascual, la cuaresma y la navidad contribuyeron a llenar los templos, cristianizar las postales y los símbolos navideños y a recubanizar la celebración de esta festividad. De modo particular la prensa se hizo eco de la cristianización de la navidad. La moralización de las costumbres mediante campañas sobre las playas, las fiestas y las modas encontró también respuesta en numerosos sectores sociales. Especialmente la moralización de las modas –realizada por la Rama Femenina de la Federación con la Liga de Damas Católicas– fue un éxito por la acogida de las agencias publicitarias, los periódicos y la radio. Las dificilísimas campañas sobre la pureza y la castidad llenaron teatros, locales y hasta el Aula Magna de la Universidad de La Habana para escuchar a competentes médicos, psicólogos, sociólogos y sacerdotes.

Finalmente, las campañas sobre el cine, iniciadas desde 1937, culminaron en el Centro de Orientación Cinematográfica a cargo de la Junta Nacional de Acción Católica, no con propósitos de censurar, sino de formar una actitud crítica. En esta modernización del apostolado del cine trabajaron intensamente los ex dirigentes federados América Penichet y Manuel Fernández.

Desde la perspectiva contemporánea tales metas y realizaciones quizá puedan considerarse de reducido valor social. Pero, en la realidad sociocultural cubana de los años 40 y 50, aquel testimonio de fe vivencial y la dinámica moralización de las costumbres fueron pasos decisivos y prioritarios para acciones de mayor proyección.

La actividad apostólica no se reducía a las clases medias. La Federación con su sección de la Juventud Obrera Católica se proyectaba cada vez más en el proletariado urbano. Por su parte, los jesuitas sostenían desde años antes la *Escuela electromecánica* junto al Colegio de Belén y en ella se formaban gratuitamente centenares de obreros. Por su avanzada tecnología y el nivel de estudios, la Escuela tenía carácter universitario y llegó a solicitar la aprobación oficial como primera Universidad Obrera de Cuba.

Muchas comunidades religiosas abrieron escuelas gratuitas para pobres. De modo especial las hijas de la caridad y los salesianos siempre tuvieron colegios en sectores de escasos recursos. Los misioneros canadienses de Quebec fundaron la *Ciudad Estudiantil Félix Valera* en la provincia de Matanzas en tanto que monseñor Ismael Testé creó la *Ciudad de los Niños* para los muchachos abandonados. Numerosos sacerdotes diocesanos como Alfredo Müller, Eduardo Boza Masvidal, Rodríguez Rozas, etc. fundaron escuelas en sus parroquias, al igual que en el interior de la isla los padres canadienses en casi todos los pueblecitos de la provincia de Matanzas y los párrocos Ferrero, Oves, Rojo y Rodríguez Herrera en la provincia de Camagüey. Obras todas gratuitas para la formación tanto intelectual como religiosa de niños y jóvenes sin recursos. Aparte de esto funcionaban la catequesis parroquial con la ayuda de numerosos seglares.

También en los barrios marginales se anunciaba el Evangelio. A los

«solares» o viviendas colectivas donde se hacinaban las familias en condiciones miserables, los miembros de Acción Católica, en coordinación con la *Sociedad de San Vicente de Paúl,* llevaban periódicamente el «rancho», o alimento semanal, y medicinas con la labor catequística. La sociedad vicentina, dinamizada por el doctor Juan Antonio Mendoza, entregó a varias familias socorridas las primeras casas de un plan de edificaciones populares en la década siguiente. A nivel nacional los miembros de la Federación sostenían escuelas, capillas y dispensarios en los tugurios habaneros de Cueva del Humo, Isla de Pinos y en casi todas las barriadas marginales de las ciudades del interior. Igual preocupación por los pobres demostraban las Damas de Acción Católica en sus múltiples obras de asistencia social. Los Caballeros Católicos, que siempre nutrieron sus filas con hombres de extracción social más popular, mantenían centros de instrucción para pobres, sostenían becas para estudiantes pobres y llegaron a fundar clínicas gratuitas.

No obstante su carácter selecto e intelectual, la Agrupación Católica Universitaria continuó atendiendo a la promoción del populoso y conocido barrio indigente de Las Yaguas, en la capital, dotándolo de consultorio médico y odontológico además del dispensario, la capilla y la escuela que ya funcionaban desde los años 30. También dirigía seis escuelas para adultos trabajadores en otros sitios y hasta 1952 tuvo a su cargo la catequesis del reformatorio de Torrens para menores.

Médicos de la Agrupación y de la Acción Católica prestaban servicios profesionales gratuitos en el *Dispensario de San Lorenzo* construido también por el dinámico agustino Lorenzo Spiralli y, como todas sus obras, con el dinero que sabía obtener de los ricos para los pobres. Hasta las cárceles llegaba el apostolado mediante la obra que mantenían los paúles con el generoso Hilario Chaurrondo y las hijas de la caridad con la abnegación de sor Mercedes Álvarez, dos figuras con extraordinaria vocación de servir a los más olvidados y despreciados de la sociedad. A estas obras se agregaba la callada entrega de las propias hijas de la caridad en sus casas de beneficencia y maternidad para huérfanos y niños abandonados, y en sus escuelas gratuitas; también de las hermanas de los Ancianitos Desamparados, de los hermanos de san Juan de Dios y otras más dedicadas al servicio de los desvalidos en hospitales, sanatorios y el lazareto de El Rincón.

Sin duda el apostolado y la asistencia social entre los pobres se practicaba con un paternalismo –propio de los tiempos y revaluado hoy– pero existía evidente preocupación de la Iglesia por los más necesitados. Así lo confirmó una encuesta de opinión pública realizada por la ACU. Interrogadas personas de todas las clases sociales acerca de la actitud de la Iglesia hacia los ricos y los pobres, «el 31 % consideraba que se ocupaba más de los pobres, el 50 % consideraba que estaba igualmente interesada en ambos y sólo el 19 % que se interesaba más por los ricos. *La imagen clásica marxista de la Iglesia como aliada de los ricos no era obviamente muy popular en Cuba*»[13].

A pesar de los intensos y abnegados esfuerzos por «ordenar realmente

todo el mundo hacia Cristo», Cuba estaba aún lejos de considerarse un país profunda y extensamente católico. «La mies es mucha y pocos los operarios.» El clero todavía insuficiente (543 sacerdotes entre diocesanos y regulares, y 2834 religiosos masculinos y femeninos para una población de 4 777 583 en 1951), prácticamente 1 sacerdote para cada 7994 habitantes; las activas asociaciones laicales aún constituían minorías; las propiedades eclesiásticas escasas; y los instrumentos pastorales insuficientes. Aunque los periódicos de mayor circulación publicaban noticias y crónicas religiosas no existía una prensa católica en el sentido estricto. Solamente los boletines y periódicos de las secciones de la Federación (sostenidos con grandes dificultades económicas) y algunas revistas de las comunidades religiosas.

Esta pobreza periodística radial de la Iglesia resultaba más notoria por el desarrollo que tenían los medios de comunicación en Cuba. En 1950 ya existían varios canales de televisión. Sin embargo, habría que esperar hasta mediados de los años 50 para que se desarrollaran algunos programas radiales católicos y se pudiera contar con dos prometedores espacios de televisión. También en esos años aparecería «La Quincena», publicación franciscana abierta y que alcanzaría prestigio e influjo en la opinión pública por la línea de pensamiento de su director, el padre Ignacio Biaín, los colaboradores religiosos Zabala, Sudupe, Errasti, y los seglares Manuel Fernández, Rodolfo Riesgo y otros valiosos escritores[14].

Con estas limitaciones y mayoría de población urbana en Cuba (desde 1930), es obvio que el foco de la dinamización eclesial fuera la ciudad. El campesinado no podía ser el sujeto prioritario de la actividad evangélica. Con todo, desde 1926 la obra de las Misiones Parroquiales –a cargo de los paúles también, bajo la dirección del dinámico Hilario Chaurrondo– trabajaba en los sectores rurales administrando sacramentos, predicando y enseñando catecismo. Y las visitas de los propagandistas de la Acción Católica, especialmente de sus Juventudes, para fundar grupos federados, formar dirigentes y celebrar concentraciones, mostraba el interés hacia los campesinos, cuyas pésimas condiciones de vida (excepto entre los trabajadores de la industria azucarera) chocaban con la prosperidad urbana. Un esfuerzo superior a sus posibilidades realizaban los sacerdotes que atendían capellanías en los ingenios azucareros. Para la década del 50, la Iglesia se proponía

13. José Ignacio Lasaga, *La Iglesia de Cuba en el proceso revolucionario,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 128 (Madrid, junio de 1976), p. 2. Cf. también ACU. Agrupación Católica Universitaria, B.I.P., *Encuesta sobre el sentimiento religioso del pueblo de Cuba,* La Habana 1954.

14. El periódico que más divulgaba la actividad y la doctrina católica era el «Diario de la Marina», el más antiguo y respetado del país. Incluso la defendió de sus atacantes. Pero estas positivas colaboraciones resultaban negativas en otros aspectos ya que se prestaba a identificar el pensamiento de la Iglesia con el catolicismo tradicional y clericalista del Diario y su rígida línea ultraconservadora. Sobre todo, su carácter español (continuaba dirigido por la misma familia de la época colonial y simpatizaba con el régimen de Franco) contribuía a mantener viva la imagen de una Iglesia españolizante por su origen y mayoría de clero regular oriundo de España (sobre el «Diario de la Marina», cf. Hugh Thomas, ibid., tomo 3, p. 1459-1461 y José M. Hernández, ibid., p. 98).

dinamizar el apostolado en el campo. Los Caballeros Católicos iniciaron la fundación de «Círculos Campesinos» en la provincia de Pinar del Río, los cuales aumentaron y se extendieron a las zonas rurales de la provincia habanera. Los proyectos de evangelización rural se adelantaron con la celebración en 1951 de la *Semana Social de estudios sobre los problemas campesinos para el clero* y monseñor Valentín Fernández fundó el grupo de Misioneros para el Campo. Por su parte, la ACU inició una valiosa investigación sobre la realidad de los campesinos marginados, como punto de partida para un próximo y efectivo apostolado.

Otra inquietud más era la sentida necesidad de pasar a una acción más decidida, de presencia en la palestra pública orientando al pueblo y pronunciándose sobre la problemática social y política. La Federación de Juventudes de Acción Católica dio los primeros pasos. La JOC desde su periódico, «Juventud Obrera Católica», planteó con valentía las aspiraciones de los jóvenes trabajadores, mientras en actos públicos comenzó a denunciar «la explotación del capitalismo y la demagogia instrumentalizadora del comunismo ateo». Desde 1949, el Día de la Juventud se celebró en las ciudades y poblaciones no sólo con misas de campaña, sino con mítines, en los cuales los federados se pronunciaron ante las injusticias sociales y la corrupción política. El primero de estos mítines, realizado en el Parque Central de La Habana con 10 000 asistentes, conmovió a la opinión pública. Igual estilo de denuncia y concientización adoptó en lo sucesivo el órgano oficial «Juventud», periódico que reemplazó a la antigua revista, inspirado en el influjo –tardíamente llegado– de Jacques Maritain, Peguy, Blois, Bernanos y otros pensadores de un catolicismo de avanzada.

Muchos católicos desaprobaron estos hechos por considerarlos como actividad política y el episcopado aumentó sus prevenciones sobre la politización de sus movimientos laicales. Se recordaron las declaraciones del cardenal en 1945: «Otras veces hemos afirmado y queremos repetirlo que no podemos alentar ningún empeño, por bien intencionado que sea, que tienda a alinear a la Iglesia en nuestra arquidiócesis en partido político alguno... los católicos gozan de libertad para militar en los partidos políticos que no ostenten programas contrarios a los principios fundamentales de la civilización cristiana.» Sobre los obispos pesaba demasiado la funesta herencia de la Iglesia colonial y la experiencia de otras iglesias latinoamericanas identificadas negativamente con determinados partidos. La jerarquía estaba de acuerdo con el régimen constitucional cubano y no quería una organización política –aunque fuese netamente católica– que monopolizara la proyección social de la comunidad eclesial y coartara la libertad de opción política de sus miembros. Durante muchos años el único católico que llevó al Congreso iniciativas basadas en los principios de la Iglesia y la defendió de ataques fue el doctor Manuel Dorta Duque. Pero ni este insigne legislador católico, ni otros llegados después a posiciones electivas, recibieron apoyo público del Episcopado ni del clero durante sus campañas.

No obstante, Rubén Darío Rumbaut, médico ex dirigente de la Federación, junto con otros líderes de ella, creó el Movimiento humanista, con

propósito de formar la célula básica de un futuro partido político no estrictamente confesional. Inicialmente, el grupo se inspiró en la obra «Humanismo integral» de Jacques Maritain y en los trabajos de la revista «Política y Estudio» del grupo social cristiano de Chile. Inquietudes parecidas albergaban en la ACU, algunos de cuyos miembros fundaron el movimiento Acción Cubana, muy vinculado a la Agrupación hasta que las autoridades eclesiásticas desaprobaron sus intenciones de convertirse en partido político[15].

Pero tanto las prevenciones episcopales como las inquietudes de estos laicos se vieron enfrentadas a nuevas situaciones a partir del inesperado cuartelazo de 1952 que puso fin al desarrollo democrático de Cuba. El proceso nacional que se generó, fue desviando a la Iglesia de su actitud tradicional y frenando el ritmo de crecimiento de sus obras apostólicas.

6. *Los católicos en la lucha contra la dictadura de Batista*

En 1952, los ocho años de gobierno de los «auténticos» habían desengañado a los cubanos. Una corrupción política y administrativa sin límites opacaba las realizaciones así como la libertad y la prosperidad existentes. A tres meses de las elecciones, en las que competían los auténticos, el Partido «Ortodoxo» (formado por ex auténticos inconformes) y el general (ya retirado) Fulgencio Batista, éste dio un golpe de Estado el 10 de marzo de 1952 con apoyo del ejército y se proclamó presidente. No hubo reacción alguna del pueblo a favor del legítimo pero desacreditado gobierno de Pío Socarrás que cayó fácilmente. El Congreso fue disuelto y la Constitución de 1940 reemplazada por un Estatuto Constitucional que mantuvo el acentuado laicismo de aquélla.

El cardenal Manuel Arteaga y otros obispos aceptaron públicamente los hechos consumados, lo cual causó sorpresa y desagrado en buena parte del país y de la comunidad eclesial. Los prelados fundamentaron su actuación en el principio de no partidismo de la Iglesia cubana y el reconocimiento previo que a nivel nacional e internacional había tenido el gobierno *de facto*. No obstante, el periódico «Juventud Obrera Católica», las revistas de los Seminarios de Santiago y Camagüey y varios sacerdotes y dirigentes de Acción Católica exteriorizaron su rechazo a la ruptura del orden constitucional.

Cuando la oposición de los partidos políticos y las conspiraciones universitarias parecían dominadas, el joven abogado y ex líder estudiantil militante del Partido Ortodoxo, Fidel Castro, realizó un frustrado ataque al cuartel Moncada en Santiago (26 de julio de 1953). La vengativa persecución del

15. Sobre el movimiento humanista: RUBÉN DARÍO RUMBAUT, *El Humanismo y la Revolución,* en «La Quincena», año v, núm. 8 (La Habana abril de 1959), p. 16-31; MANUEL FERNÁNDEZ, *La Federación y su compromiso político,* en «Revista IDEAL», año 7, núm. 81 (Miami, mayo de 1978), p. 27-30. Sobre el movimiento Acción Cubana: JOSÉ M. HERNÁNDEZ, ibid., p. 46-49.

ejército no respondió con el asesinato de los asaltantes gracias a la intervención del arzobispo de Santiago monseñor Pérez Serantes. El prelado después de clamar por la paz y el perdón en una pastoral, garantizó personalmente la vida de Castro y su grupo, subiendo a las montañas en busca de los fugitivos y llevándolos a Santiago. Allí fueron juzgados y condenados a 15 años de presidio, pero, dos años después, cuando Batista dictó una amnistía general que favoreció a numerosos exiliados y presos políticos, quedaron en libertad y viajaron a México.

Con anterioridad a estos hechos, la Federación de Juventudes de Acción Católica había adoptado una posición crítica frente al régimen. Contra el golpe de Estado se habían manifestado el consiliario nacional fray Julián Bastarrica y los presidentes de las respectivas ramas, Marta Moré y Andrés Valdespino. Este último también mediante artículos en la revista «Bohemia» (la de mayor circulación en el país). La crítica subió de tono con los enardecidos discursos de Valdespino y los dirigentes Amalio Fiallo y Ángel del Cerro, durante un acto federado en Guanajay (población de la provincia de Pinar del Río, la más occidental de la isla), el cual fue disuelto a golpes por la fuerza pública. Posteriormente, la sección de la Juventud Obrera Católica participó en una huelga bancaria que tenía matices antigubernamentales. El allanamiento de la sede, las enérgicas declaraciones del padre Oslé, asesor nacional, y la acusación de «comunistas» a los jóvenes y al jesuita, fueron los resultados de este segundo incidente. A partir de ese momento, el periódico de la JOC, dirigido por Rafael Riesgo, mantuvo una línea de permanente denuncia contra los atropellos del gobierno.

Gradualmente los hechos fueron convenciendo a los cubanos de que el régimen se mantendría por la fuerza, castigando a los oposicionistas no por procedimientos legales sino utilizando la vía más rápida e inhumana de la tortura y hasta la eliminación física. Un intento de diálogo cívico a nivel nacional fracasó y se abrió paso la alternativa de lucha armada. Ésta se desató a partir de diciembre de 1956.

Fidel Castro junto con el ideólogo marxista leninista Ernesto «Che Guevara» y otros hombres del recién fundado «Movimiento 26 de Julio» desembarcaron en Oriente e iniciaron las guerrillas en la Sierra Maestra. Contaron con el dinero, las armas y la simultánea acción de los grupos clandestinos de las ciudades, especialmente del Directorio Revolucionario de los estudiantes de la Universidad de La Habana y otros movimientos nuevos formados por políticos y por figuras nuevas de diversos estratos. La privación de libertades y la cruel represión de la dictadura fueron alineando a todos los sectores de la sociedad contra Batista, aunque los organismos obreros –muy controlados y, a la vez, beneficiados por el régimen– no desempeñaron ningún papel de importancia. Se trataba de una lucha eminentemente política para restaurar la democracia de la Constitución del 40, según los pronunciamientos de la Sierra y otros grupos con escasas alusiones al cambio social. Además el país vivía años de bonanza económica.

Los dirigentes comunistas, desconfiando de Castro, calificaron de «revolución burguesa» la lucha guerrillera. Hasta finales de 1958 en vísperas de

caer Batista, el Partido no aceptó aliarse oficialmente con el Movimiento 26 de Julio.

La mayor hostilidad hacia el régimen procedía de los jóvenes de clases medias y altas, por lo cual las juventudes católicas se fueron involucrando por solidaridad con sus compañeros de aulas y de profesión o por iniciativa propia al considerar un deber de su militancia católica el combatir a un régimen opresor que violaba los más sagrados derechos de la persona humana. Desde luego, en muchos influyeron más sus convicciones políticas. Dos católicos tuvieron el liderazgo de importantes movimientos revolucionarios. José Antonio Echevarría, miembro de la Acción Católica, fue el máximo dirigente del Directorio Revolucionario Estudiantil y encabezó un frustrado ataque al palacio presidencial (13 de marzo de 1957), en el cual pereció. Sergio González, apodado «El Curita» por su ferviente piedad, llegó a ser el jefe de la resistencia cívica clandestina en La Habana. Muchos jóvenes de la Federación y algunos de la ACU participaron en la lucha y sufrieron también persecución, cárcel, torturas y exilio. Varios fueron asesinados en las calles, las estaciones de policía y los cuarteles del ejército[16].

Cuatro estudiantes de la Universidad de Villanueva y miembros de la ACU, recibieron crueles torturas y muerte en los últimos días de la dictadura, cuando intentaban llevar alimentos, ropas y medicinas a las guerrillas que ya operaban también en las montañas de Pinar del Río.

Al igual que los católicos, numerosos jóvenes y pastores evangélicos formaron parte de las guerrillas y otras organizaciones revolucionarias. No pocos fueron los caídos en combate o víctimas del asesinato oficial, entre ellos, Frank Pais, máximo dirigente de la resistencia clandestina en Santiago.

Desde 1957 las tensiones entre la dictadura y las organizaciones católicas laicales se agudizaron y sus miembros se hicieron más sospechosos. El 13 de marzo de 1957, en el frustrado ataque del Directorio al Palacio presidencial pereció su dirigente, José Antonio Echevarría, quien era miembro de la Acción Católica. A principios de 1958, al conmemorar sus 30 años de vida, la Federación de las Juventudes de Acción Católica planteó en un manifiesto público que «la primera condición para devolver la paz a Cuba es el restablecimiento de un régimen de derecho, en el que tengan garantías suficientes los valores básicos de las sociedades cristianas». Al mes siguiente, el «Conjunto de Instituciones Cubanas», del cual formaban parte los movimientos católicos laicales declaró: «Consciente de que la Nación se halla en trance de perecer, demanda hoy, de modo sereno, el cese del régimen actual porque ha sido incapaz de realizar la normal función de gobierno y de cumplir los altos fines del Estado.» Antiguos dirigentes y

16. Los católicos no formaron grupos confesionales de lucha. Los federados del disuelto Movimiento Humanista se integraron a otras organizaciones como hicieron los ex presidentes Ángel del Cerro y Andrés Valdespino. Este último fue líder del Movimiento de Liberación Radical. Otros federados y agrupados pasaron a distintos movimientos. Algunos se unieron a las guerrillas.

miembros de la Juventud Obrera Católica figuraron entre los más comprometidos en una huelga general (abril de 1958), que fracasó por falta de cooperación de muchísimos trabajadores y fallas de organización. Varios jocistas y otros miembros de Acción Católica fueron asesinados durante la huelga o después de ella.

El clero, mucho más solidario con su pueblo, compartió sus angustias y protegió a los perseguidos, pero a medida que el terror del régimen se generalizó, la oposición de los católicos se hizo más hostil y numerosos párrocos y religiosos asumieron una actitud más comprometida con los grupos revolucionarios. En la provincia de Oriente, donde se libraba la lucha de los guerrilleros, varios sacerdotes actuaron de enlace entre éstos y los miembros de la resistencia urbana. Numerosos templos de toda la isla se convirtieron en lugar de asilo y centro de recaudación de medicinas, ropa y dinero. Muchos futuros dirigentes de la revolución salvaron sus vidas ocultándose en ellos. Por esta ayuda ya había sido detenido y hasta cruelmente torturado (en 1956) el padre Ramón O'Farril bajo la acusación de haber ocultado a varios conspiradores y la exigencia de que los delatara. Varios templos y casas religiosas fueron allanadas por los agentes policíacos y paramilitares. Hasta al palacio cardenalicio llegaron y uno de ellos se atrevió a golpear al anciano monseñor Arteaga cuando éste se resistió al atropello. Aunque la prensa amordazada por la censura no pudo publicar la verdad y el cardenal nunca hizo declaración sobre este hecho, fue muy elocuente la foto que salió en los periódicos de la visita –seguramente para dar excusas– de la esposa de Batista al jerarca hospitalizado.

Otros sacerdotes se unieron a los guerrilleros en calidad de capellanes. El primero fue Guillermo Sardiñas (1957) y en posteriores ocasiones los padres Rivas, Cabero, Manzanedo, Guzmán, Iruretagoyena y varios más. Algunos a petición de los propios rebeldes. Todos con la aprobación y bendición de sus obispos.

El Episcopado se fue involucrando también en el proceso. Tres prelados exteriorizaron más su sensibilidad ante el problema nacional. Monseñor Evelio Díaz, obispo de Pinar del Río, compuso una sentida oración por la paz, cuyo rezo al final de las misas se fue generalizando en el país y causó malestar en las autoridades. Monseñor Enrique Pérez Serantes, en cuya arquidiócesis oriental se libraba la guerra entre el ejército y los rebeldes castristas, en una pastoral (mayo de 1957) comentó el dolor de las familias y exhortó a «los bandos contendientes» a que pusiesen fin a la guerra y a la lamentable crisis, «pero no a sangre y fuego». Monseñor Alberto Martín Villaverde, obispo de Matanzas, llegó a pedir personalmente a Batista que renunciara. En general los obispos, especialmente el auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Müller, intercedieron por la vida de muchos capturados y ayudaron a asilar en embajadas a numerosos perseguidos (gestiones que contaron con la valiosa actuación del nuncio monseñor Luigi Centoz).

A principios de 1958, varios sectores de la comunidad eclesial se decidieron a intervenir ante el derramamiento de sangre. En febrero, al cumplir sus 30 años de vida, la Federación de Juventudes de Acción Católica plan-

teó en un manifiesto público: «La primera condición para devolver la paz a Cuba es el restablecimiento de un régimen de derecho en el que tengan garantías suficientes los valores básicos de las sociedades cristianas.» Por los mismos días tuvieron resonancia un audaz sermón del padre Ángel Gaztelu en su parroquia habanera y un editorial del franciscano Ignacio Biaín en «La Quincena», la cual continuó criticando duramente al gobierno. Por último, ante la gravedad de la situación y algunas presiones del clero y los fieles, la jerarquía se pronunció como Conferencia Episcopal y en la reunión del 25 de febrero emitió la *Exhortación del Episcopado en favor de la Paz*. En ella se pedía «a todos los que hoy militan en campos antagónicos» que cesaran en el uso de la violencia, buscaran soluciones eficaces cuanto antes y no se negasen a ningún sacrificio *«a fin de lograr el establecimiento de un gobierno de unión nacional que pudiera preparar el retorno de nuestra patria a una vida política pacífica y normal»*.

Asumiendo la realidad de la guerra fratricida que vivía Cuba, con su secuela de odios, lágrimas y dolor –según se expresaba en el primer párrafo del documento– el Episcopado cumplió su deber pastoral de tratar por todos los medios a su alcance de propiciar el diálogo y el fin del conflicto. No pidió explícitamente la dimisión de Batista, porque en la mentalidad de los obispos tal declaración hubiera significado adoptar una política partidista contraria a sus firmes convicciones tradicionales. De ahí que en la parte final del documento, ofrecieran su apoyo moral a las gestiones de paz y de gobierno de unión «en la medida que ello cayere fuera del terreno de la política partidista». Sin embargo, la propuesta de establecer dicho gobierno de unión nacional implicaba claramente la renuncia de Batista. Además, el conjunto de la declaración y las expresiones «a todos los que hoy militan en campos antagónicos» y «cuenten tanto el gobierno como los demás cubanos llamados a decidir en este importante asunto...», no podían halagar al régimen. Lo situaba al mismo nivel de sus opositores armados y a éstos les reconocía legitimidad para decidir sobre la formación de un nuevo gobierno, a pesar de que, según el lenguaje oficial, eran «forajidos» y «delincuentes».

El documento de la jerarquía causó conmoción. De inmediato una «Comisión de Concordia» (3 civiles y un sacerdote) se ofreció y fue respaldada por el cardenal. También causó impacto en Batista, pues –aunque tergiversando la exhortación– preparó un gabinete con hombres de prestigio nacional e internacional, varios de ellos no comprometidos con la dictadura, que aceptaron confiando que las elecciones (convocadas para ese año) serían supervisadas por la ONU. Pero el anunciado gabinete no llegó a formarse, porque se descubrieron las intenciones de Batista y, además, éste suspendió nuevamente las garantías constitucionales y la libertad de prensa (12 de marzo de 1958).

La Comisión de Concordia no pudo actuar. Castro se negó a recibirla desde el comienzo, a pesar de que reconoció implícitamente las buenas intenciones de los obispos (la carta respuesta se publicó años después, cuando estaba en el poder y en conflicto con la Iglesia). También fracasó un

intento de que el obispo auxiliar de La Habana conferenciara con Castro en Sierra Maestra. Por su parte, Batista se desinteresó del plan de la jerarquía y en mayo se sintió seguro por el aplastamiento de la huelga y una ofensiva victoriosa contra el ejército rebelde.

Después del fracaso de las gestiones del Episcopado, la lucha guerrillera, el terrorismo urbano y la violencia del régimen adquirieron caracteres dramáticos. La inmensa mayoría de los cubanos deseaba el retiro de Batista y la colaboración católica al derrocamiento se hizo más fuerte, aumentando las tensiones entre la dictadura y la Iglesia. No se respetaron las garantías dadas a monseñor Müller sobre la vida de «El Curita» a quien la fuerza pública había apresado; su cadáver apareció acribillado y monseñor Raúl del Valle, secretario del cardenal, invitó al sepelio en términos muy valientes que publicó la prensa. Ante la matanza de jóvenes –varios de ellos de la Federación– ocurrida después de la huelga de abril, numerosos sacerdotes dirigieron una carta a Batista denunciando cómo la fuerza pública disponía de la vida humana. Había sido redactada por monseñor Boza y el padre Santiago Madrigal. El nuncio era el portador de la misma pero Batista se negó a recibirlo. Monseñor Boza en su boletín parroquial publicó entonces *En defensa de la vida humana* (4 de mayo de 1958). Refiriéndose a este «punto que tan trágica actualidad reviste entre nosotros» condenó con «toda la energía de nuestra alma todo atentado contra la vida humana... sin distinción de personas... El disponer de la vida o la integridad física de un hombre es pues violar la ley natural y la ley divina positiva, y es un hecho abiertamente reprobable, hágalo quien lo hiciere ya se trate de... civiles o de militares...»

Por otra parte, creció el número de capellanes en las fuerzas rebeldes, y la colaboración abierta de numerosos sacerdotes de Oriente, como los padres Chelala y Chabebe, destacándose en La Habana el convento de San Francisco y la parroquia de Nuestra Señora de la Caridad regida por monseñor Boza Masvidal; esta última se convirtió en el foco de planes, actividades, refugio y ayuda material y espiritual de los revolucionarios. El activísimo padre Madrigal actuó como tesorero del Movimiento 26 de Julio en La Habana hasta que a punto de ser detenido tuvo que exiliarse.

Sin embargo, la voz colectiva del Episcopado no volvió a escucharse. Bien por desengaño bien por falta de consenso sobre la manera de actuar, aunque todos reprobaban la complicidad del gobierno o su incapacidad para frenar la inhumana actuación de los agentes represivos. Batista ejercía presiones sobre el cardenal. Éste guardó un hermético silencio y evadió la asistencia a varios actos públicos presididos por Batista; pero no a todos, lo cual fue muy censurado. Dicha actitud opacó la indudable cubanía y contribución del prelado al prestigio de la Iglesia, y habría de costarle demasiados sufrimientos en sus últimos años. Se ha tratado de encontrar en la formación, la diplomacia y la vivencia de procesos anteriores una explicación a la conducta del cardenal arzobispo de La Habana. También en la posibilidad de una actuación bajo coacciones o amenazas –explícitas o sutiles– sobre la vida y la libertad de sacerdotes y dirigentes laicales comprometidos activa-

mente en la lucha revolucionaria. Pero no cabe duda de que en él influyeron su avanzada edad y la consiguiente agudización de sus achaques mentales y físicos. Esto se hizo más evidente después de su regreso de Roma, donde pasó algún tiempo y participó en el conclave que eligió a Juan XXIII.

La autoridad jerárquica que continuó clamando por la paz y denunciando los crímenes fue el arzobispo Pérez Serantes. Con su energía, sinceridad y estilo característicos publicó 5 pastorales y comunicados en la segunda mitad del año 58. En *Queremos la Paz* (24 de marzo), enfatizó: «Esta exhortación... la dirigimos de un modo especial a quienes por tener en sus manos las riendas del poder, pueden mejor que nadie dar los pasos conducentes al logro de una solución pacífica...» En la titulada *Paseo macabro* (7 de octubre), denunció la falta de respeto cometida por los soldados con el cadáver de un combatiente rebelde, pidiendo una actitud de justa reprobación y castigo para los autores. Y en *Basta de guerra* (24 de diciembre), se dirigió «a aquellos en cuyas manos está el poder remediar estos males... pidiéndoles por humanidad, por amor de Dios... que nos hagan el obsequio de la paz..., no la paz de los sepulcros». En la misma línea continuó monseñor Boza Masvidal en sus boletines parroquiales. «Aun en medio de la guerra y de las luchas... hay medios que la conciencia cristiana jamás puede admitir...; por ningún motivo puede estar justificada la crueldad que convierte a los hombres en fieras...», expresó en *Ante el problema de Cuba* (julio de 1957); y en *Mensaje de Navidad* (7 de diciembre), recordando el aniversario del fusilamiento de estudiantes cubanos durante la independencia, manifestó: «nuestros libertadores seguramente estuvieron muy lejos de pensar... que el crimen nefando de los estudiantes del 71 (1871) había de ser ampliamente superado por los propios cubanos. La hora no es pues de regocijos y de fiesta...»

Un grupo de sacerdotes de La Habana reclamó del Episcopado otra pastoral colectiva mediante una enérgica carta privada que escribió el padre Belarmino García Feito y respaldaron otros llevándola al nuncio, quien pidió que fuera entregada directamente a los obispos. Pero los acontecimientos se precipitaron y el régimen se desmoronó mucho antes de lo que se pensaba.

La farsa electoral celebrada en noviembre con gran ausentismo, dio el triunfo al candidato oficial, lo cual provocó el retiro de todo apoyo del gobierno de Washington (cuya ayuda militar estaba suspendida desde varios meses antes). Finalmente, ante un complot militar para negociar con Castro, la presión del embajador norteamericano y el avance de las guerrillas comandadas por Cienfuegos y el Che Guevara hasta el centro de la isla, Batista huyó con los ministros y altos oficiales en la madrugada del primer día del año 1959.

7. *La Iglesia con la revolución humanista y la revolución marxista leninista contra la Iglesia*

El vacío de poder no fue cubierto según la Constitución violada por la dictadura. El pueblo se lanzó a las calles, el ejército se rindió y los agentes de policía huyeron o cayeron prisioneros. Todos los grupos en lucha reconocieron el liderazgo de Fidel Castro, quien entró en Santiago y fue recibido con alborozo por el pueblo, el clero y monseñor Pérez Serantes. Los barbudos miembros del ejército rebelde portaban rosarios, medallas y escapularios. Después de un triunfal recorrido desde Oriente y de asegurar el control militar de cada provincia, Castro hizo su apoteósica entrada en La Habana el 8 de enero. Un Consejo de Ministros –integrado por elementos del 26 de julio y de otros grupos revolucionarios– asumió los poderes ejecutivo y legislativo con facultades para reformar la Constitución.

La Iglesia aparecía aliada a la revolución. Según declaración pública de Castro: «Los católicos han prestado la cooperación más decidida a la causa de la libertad»[17]. En todos los niveles de la administración fueron designados numerosos católicos y hasta varios dirigentes de la Federación ocuparon posiciones gubernativas. En su pastoral *Vida Nueva* (3 de enero), monseñor Pérez Serantes, lleno de júbilo, atribuyó carácter providencial al triunfo, exaltó a Castro y sus seguidores, y destacó el patriótico aporte de la población de Oriente, su arquidiócesis. Con la autoridad moral de su actuación durante la dictadura, planteó: «Tenemos derecho a demandar un orden de cosas enteramente nuevo, una república de estructura diferente y mejor», explicitando a continuación los males que debían corregirse a la luz de los principios cristianos.

El establecimiento de la pena de muerte –por vez primera en la república– y los primeros fusilamientos de oficiales y agentes batistianos, sin previo juicio, causaron estupor, y el prelado de Santiago pidió «tribunales saturados de espíritu de justicia y sentimientos humanos». La creación de tribunales revolucionarios pareció satisfactoria y más de una autoridad católica justificó la necesidad de hacer justicia por los crímenes del batistato.

Mientras tanto, la jerarquía experimentó una renovación. El cardenal Arteaga ya octogenario y agotado en su salud fue retirado de sus funciones pastorales que asumió monseñor Evelio Díaz arzobispo coadjutor y administrador apostólico de La Habana. El anterior obispo auxiliar de La Habana, monseñor Alfredo Müller fue designado administrador apostólico y más tarde obispo de la sede vacante de Cienfuegos[18]. La renovación se continuó

17. *Catolicismo. La Cruz y el Diablo,* en la sección *En Cuba,* «Bohemia», año 51, núm. 3 (La Habana 18-25 de enero de 1959), p. 100.

18. Monseñor EDUARDO MARTÍNEZ DALMAU, obispo de Cienfuegos desde 1935, comprometido con Batista, al parecer en actuaciones (nunca esclarecidas) de tipo financiero, se marchó de Cuba el primero de enero de 1959. La Iglesia nunca hizo declaraciones sobre el particular ni el régimen revolucionario utilizó este caso más tarde al atacar a la Iglesia. Sin embargo, Martínez Dalmau se había destacado en los años 30 por su cubanía y su prédica a favor de cambios sociales (cf. G. REYNEIRO LEBROC, ibid., p. 22).

en los meses siguientes con los nombramientos de monseñor José Domínguez y monseñor Eduardo Boza Masvidal como obispos auxiliares de La Habana (monseñor Boza desempeñó desde principios del 59 el cargo de rector de la Universidad de Santo Tomás de Villanueva).

Las medidas de cambio social anunciadas tuvieron el respaldo público del episcopado. La reforma agraria fue apoyada por el nuevo arzobispo coadjutor Evelio Díaz «porque entra de lleno en el espíritu y sentido de la justicia social cristiana... Su realización compromete la conciencia de todo cristiano que, como tal, deponiendo todo interés egoísta y personal, debe contribuir al bien común, generosa y pacíficamente, como buen cubano y mejor cristiano» (31 de mayo de 1959). Monseñor Alberto Martín Villaverde, obispo de Matanzas, proclamó: «... a la hora de tomar posiciones y cuidando de no herir ningún derecho legítimo, es lícito dar leyes encaminadas al bien común, aunque para ello no haya más remedio que exigir sacrificios materiales a unos y otros grupos de la sociedad... en el caso concreto de Cuba, el Estado tiene la obligación de velar con especialísima preferencia por los campesinos...» (7 de julio de 1959). Ambos prelados explicitaron los fundamentos de la doctrina social de la Iglesia y recomendaron la aplicación de la reforma agraria sin provocar odios ni violencia, pero no emitieron juicio alguno sobre los aspectos legales y técnicas del proyecto.

Igual actitud de orientación pastoral y solidaridad con la justa distribución de la riqueza asumieron los otros obispos y muchos sacerdotes. Monseñor Boza publicó *Nuestro deber en el momento presente* (1.° de marzo de 1959) en el cual orientaba a sus feligreses: «Los grandes lineamientos de la revolución y sus proyecciones futuras manifestadas por su máximo líder envuelven principios fundamentales cristianos. Como cristianos tenemos que hacer que Cristo esté presente en el desarrollo y la realización de esos postulados.»

Un gran apoyo a la adquisición de conciencia sobre la necesidad de justicia social prestó la ACU con el folleto *¿Por qué reforma agraria?,* que tuvo varias ediciones de millares de ejemplares. Reproducía los resultados (dados a conocer en 1958) de la investigación sociológica llevada a cabo por el BIP de los agrupados y ponía de manifiesto las miserables condiciones de vida de los «guajiros» (campesinos). Dicha investigación, obra también del BIP, resultó muy útil al gobierno porque era la más seria y prácticamente la única sobre la realidad social del campo cubano en la década del 50.

En cuanto a las organizaciones nacionales del laicado, públicamente apoyaron los planes generales de transformación del país. El Manifiesto de la Juventud Obrera Católica (13 de marzo de 1959) señaló qué vicios había que eliminar y qué proyectos específicos realizar para la promoción material y espiritual de los trabajadores. Varios dirigentes de la Federación defendieron la necesidad de cambios radicales.

Obviamente la totalidad de la comunidad eclesial no apoyaba todos los cambios de estructuras, pero sí formaba parte de la inmensa mayoría del pueblo cubano que anhelaba la regeneración moral y democrática de Cuba. Ciertamente nunca antes la Iglesia había asumido con tanta vitalidad el

momento histórico que se vivía. Aceptó como legítimo al nuevo gobierno y buscó encarnarse en la realidad revolucionaria, apoyando los valores de inspiración cristiana o acordes con ésta y previniendo desviaciones. Sus juicios críticos eran reclamados tanto por las circunstancias de una sociedad que ya reconocía prestigio a la Iglesia, como por el propio régimen que parecía interesado en su apoyo moral.

Por ello y dentro de las cordiales relaciones con el mismo, la jerarquía, los sacerdotes y el laicado no ocultaron dos inquietudes: el excesivo control estatal y el influjo comunista. La primera se reflejó en una carta circular del Episcopado (18 de febrero de 1959) a propósito de una ley sobre la educación. El rechazo a la ideología marxista quedó más explícito en las declaraciones del arzobispo Pérez Serantes sobre la Reforma agraria, que él aprobaba aunque con el señalado temor. También en el Manifiesto de la JOC y en los artículos del ex presidente de la Federación Andrés Valdespino, quien desempeñaba el cargo equivalente a viceministro de Hacienda. Éste proponía una revolución radicalmente cubana y cristiana, en la cual el Estado regulara la propiedad privada a fin de acabar con los latifundios y monopolios, y que emprendiera la definitiva liberación económica de la república –según expuso en *La batalla que aún nos falta* y *Carta a los ricos de Cuba* (18 de enero y 24 de mayo de 1959, respectivamente)–, pero «sin coincidir con las tesis materialistas y totalitarias... ni caer en la trampa que el comunismo muy sagazmente prepara», tal como planteó en *La Revolución no necesita del comunismo* (25 de febrero de 1959).

En realidad, la revolución no aparecía enmarcada en una ideología definida. Ésta no se había elaborado durante la lucha contra la dictadura pues los discursos de Castro en aquellos años así como los manifiestos y pactos del Movimiento 26 de Julio se refirieron siempre al restablecimiento de la Constitución de 1940 y a una reforma agraria acorde con los principios constitucionales.

Sin embargo, en abril de 1959, durante su visita a Estados Unidos, Castro proclamó ante una multitud en el Central Park de Nueva York: «Nuestra revolución practica el principio democrático de una *democracia humanista*. Humanismo quiere decir que para satisfacer las necesidades materiales del hombre, no hay que sacrificar los anhelos más caros del hombre que son sus libertades... Ni pan sin libertad, ni libertad sin pan, ni dictaduras del hombre, ni dictaduras de clases, ni dictaduras de grupo, ni dictaduras de castas, ni oligarquía de clase: gobierno de pueblo sin dictaduras y sin oligarquía; libertad con pan sin terror, eso es humanismo»[19]. Y en Montreal, Canadá, pocos días después reiteró su definición y agregó «Queremos que Cuba sea ejemplo de democracia representativa con verdadera justicia social»[20].

19. Fidel Castro, *La Revolución Cubana. Escritos y Discursos*, ed. Palestra, Buenos Aires 1960, p. 302.
20. Periódico «Hoy», 28 de abril de 1959.

Esta ideología que justificó desde entonces las leyes revolucionarias se presentó como tercera alternativa, muy cubana, y opuesta al comunismo y al capitalismo. Así lo expresó Castro en numerosos discursos durante ese año. «Cada pueblo tiene derecho a su propia ideología. La revolución cubana es tan cubana como nuestra música»[21]. «*Nuestra revolución no es capitalista ni comunista... A nosotros, que somos adeptos a una teoría humanista* nos importa sólo el pueblo... *La actual situación del mundo nos lleva a elegir entre el capitalismo, que conduce a la humanidad al hambre, o el comunismo, que soluciona sus problemas económicos, a cambio de quitarle las libertades.* El capitalismo deja al hombre abandonado; *el comunismo con sus conceptos totalitarios sacrifica sus derechos. Nosotros no estamos de acuerdo con unos ni con otros... Nuestra revolución no es roja sino verde olivo. Lleva los colores del ejército rebelde de Sierra Maestra*»[22].

Días antes y contra las insinuaciones extranjeras de una orientación comunista, el propio Castro se quejó: «¿Por qué cuando probamos que nuestros ideales se apartan de la doctrina comunista, que la revolución es propia, que tiene una filosofía propia,... que es cubana y enteramente americana, por qué entonces ese empeño en acusar a nuestra revolución de lo que no es?»[23]

No obstante el énfasis de las declaraciones de Castro y los medios oficiales de comunicación sobre el humanismo revolucionario, comenzaron a producirse hechos cuestionantes para los católicos: supresión de la invocación a Dios en la reformada Constitución del 40, se expulsó del ejército rebelde a los sacerdotes que habían sido sus capellanes en la guerrilla (excepto el padre Sardiñas que era comandante y vestía sotana verde olivo), difusión de textos marxistas en el Centro de Entrenamiento del Ejército Rebelde, acercamiento a los países socialistas y reaparición de los olvidados dirigentes comunistas. Por su parte, las dialécticas expresiones de Che Guevara no dejaban dudas sobre su verdadera ideología.

Las dudas cobraron fuerza cuando Castro, con su poder carismático y a través de la televisión, destituyó espectacularmente al propio presidente de la República designado por él y, poco después, hizo arrestar y condenar a Huber Matos y otros oficiales del ejército rebelde acusados de contrarrevolucionarios. Ambos habían denunciado la infiltración comunista.

La vigencia del Partido Comunista (cuyo nombre oficial era Partido Socialista Popular) se debió a varios factores. Marginados del control de los trabajadores desde los años 40 por el gobierno de los auténticos, fue declarado ilegal por Batista (el mismo que 20 años antes lo legitimó), a fin de asegurarse el apoyo de los Estados Unidos después del golpe de Estado de 1952. En la ilegalidad, el exiguo partido consolidó su ortodoxia y sus cuadros dirigentes. Al triunfar la revolución, los comunistas aparecían como

21. «Revolución», 6 de mayo de 1959.
22. Discurso del 21 de mayo publicado en el periódico oficial «Revolución», 22 de mayo de 1959.
23. «Revolución», 9 de mayo de 1959.

víctimas de la dictadura, sin desgaste ni pérdida de dirigentes por su escasa y tardía incorporación a la lucha, y con un sólido aparato ideológico, mayor experiencia política de adaptación y mejores estrategias que los demás grupos revolucionarios para ofrecerse «incondicionalmente» al pragmático líder máximo.

Queriendo influir en la cristianización del proceso y salvar la revolución de lo que se creyó un oportunismo de los comunistas, un Congreso Nacional Católico (noviembre de 1959) reunió en La Habana cerca de un millón de personas. Los oradores no atacaron a la Revolución; precisaron la oposición de los católicos a los regímenes totalitarios «sean de derecha o de izquierda» puntualizando –como hizo el doctor José Ignacio Lasaga, dirigente de la Agrupación Católica Universitaria– que «si la Iglesia se opone a las ideologías de tipo comunista no es por defender privilegios injustos, que ella misma no podría aprobar sin negar sus más esenciales principios, sino por mantener la dignidad del hombre frente a la explotación inhumana del Estado...» En el imponente desfile de antorchas los gritos de la muchedumbre «Caridad, caridad» eran de abierto rechazo a los fusilamientos que continuaban; y los de «Justicia social sí. Comunismo, no» denunciaban la infiltración marxista en el régimen de Castro. Éste y algunos ministros se hicieron presentes en el acto durante la celebración eucarística.

En 1960 la actuación del gobierno, cada vez más represiva, despejó las dudas sobre su ideología. Entusiasta recibimiento a Anastas Mikoyan, convenios comerciales con la URSS y sobre todo, elogiosa publicidad al régimen soviético, en contraste con violentos ataques a los intereses imperialistas, al gobierno y al embajador de Estados Unidos. Ministros y altos funcionarios demócratas y socialistas no marxistas fueron reemplazados por comunistas y revolucionarios ineptos, pero incondicionales a Castro. Con diversos pretextos, los periódicos, la radio y la televisión pasaron a la propiedad del Estado en tanto que el órgano comunista «Hoy» adquiría carácter de vocero del régimen. La Universidad de La Habana perdió su libertad y cayó bajo una Junta que destituyó o forzó a renunciar a las dos terceras partes de sus catedráticos y Juan Marinello, presidente del comunismo criollo, asumió la rectoría. Los delegados estudiantiles que se atrevieron a expresar su inconformidad fueron expulsados y perseguidos. La Confederación de Trabajadores y los sindicatos cayeron en manos de comunistas.

El adoctrinamiento marxista se extendió a todos los niveles. En octubre, el 90 % de todas las empresas y propiedades de bienes de producción, tanto *cubanas* como extranjeras, quedaron nacionalizadas. Al terminar el año había en las cárceles más presos políticos que en tiempos de Batista[24] y miles de exiliados en Estados Unidos.

La acelerada construcción de un Estado marxista para comprometer más la ayuda de la Unión Soviética requería la alianza con el Partido Comunista tradicional pero sin cederle el liderazgo de la revolución. Por ello Castro tenía que ser más radical que aquél destruyendo no sólo la economía

24 Hugh Thomas, ibid , tomo 3, p 1724

capitalista, sino toda alternativa ideológica de cambio diferente a la marxista-leninista aún no proclamada oficialmente. El régimen ni siquiera se proclamaba socialista a secas.

Simultáneamente a la vertiginosa supresión de libertades y garantías personales, y la destrucción de la economía capitalista, se afianzó el apoyo de la Unión Soviética y se agudizó el enfrentamiento con los Estados Unidos. Posiblemente inevitable pero no impedido. Por el lado norteamericano hubo hostilidad hacia Castro de gran parte de la prensa y la opinión pública desde el comienzo, resistencia de las empresas, acusaciones de los políticos, ambigüedades del Ejecutivo. Acciones y omisiones que facilitaron la caída de Cuba bajo el poder internacional comunista. Por su parte, el régimen cubano, rápidamente pasó de las manifestaciones antiimperialistas a un rechazo completo a toda negociación y a una campaña antinorteamericana en un estilo más agresivo que el procedente del Norte. Acciones y omisiones que condujeron a la ruptura para justificar la gestionada vinculación a la Unión Soviética. Todo favorecido por el apogeo de la guerra fría entre ambas potencias.

Por consiguiente, en el acelerado proceso de comunización de Cuba, pronto se manifestó la necesidad de acabar también con la oposición ideológica de la Iglesia y con toda educación privada, la cual seguía siendo mayoritariamente católica. El mismo año de 1960 fue de sutiles y crecientes declaraciones que culminaron en el enfrentamiento Iglesia-Estado.

La estrategia consistió en dividir a los católicos, desacreditando a algunos miembros del clero o ciertas comunidades más notables para provocar su reacción y que pudieran ser denunciados ante el pueblo como aliados de la contrarrevolución, que se desarrollaba en Estados Unidos y aun en la propia Isla. De esta manera, el régimen alejaría de la fidelidad a sus obispos y organizaciones laicales a miles de católicos que aún creían que se trataba de una revolución inspirada en el Evangelio.

En enero, Castro en una de sus habituales charlas por la televisión clasificó al clero en «alto y bajo»; los primeros como enemigos de la revolución (aludió a comunidades con colegios costosos) y el «bajo clero» partidario de la revolución (citó a las oblatas, comunidad religiosa de raza negra, y las «monjitas» de la caridad). No obstante, el 28 aún varios obispos confiaban en Castro, y el arzobispo coadjutor Evelio Díaz compartió la presidencia del acto conmemorativo del nacimiento de José Marí, con Castro y otros miembros del gobierno. Y el obispo de Pinar del Río elogió posteriormente los propósitos humanistas de la revolución e hizo referencias al logro de la soberanía total de Cuba.

El exilio de los tres primeros sacerdotes (del clero diocesano) fue objeto de gran publicidad acusándolos de «Judas». Los tres habían colaborado con el Movimiento 26 de Julio en la lucha contra Batista y uno había sufrido el exilio. En términos sociológicos, dichos sacerdotes eran del «bajo clero» al igual que gran parte de los sacerdotes diocesanos.

En febrero, estudiantes de la Universidad de Villanueva y jóvenes católicos de la Universidad de La Habana, fueron dispersados y varios de ellos

detenidos por la policía cuando iban en manifestación a depositar una ofrenda floral en la estatua del prócer José Martí, donde momentos antes la había colocado el ministro soviético Mikoyan. Los participantes que pertenecían a las directivas de la Federación Estudiantil de la Universidad de La Habana fueron obligados a abandonar sus cargos.

En mayo del propio año y ante el establecimiento de relaciones con la Unión Soviética, el arzobispo Pérez Serantes, como de costumbre, rompió el silencio y en su pastoral *Por Dios y por Cuba,* declaró: «Ya no puede decirse que el enemigo está en la puerta porque en realidad está dentro como en su dominio propio.» A continuación advirtió sobre las tácticas del comunismo, e hizo una clara distinción entre los comunistas y el comunismo: «Para ellos personalmente no debemos omitir nada de cuanto podamos hacer practicando así el mandamiento divino de la caridad.» En cuanto al comunismo, recordó las condenaciones de los papas, explicó las razones y exhortó a no colaborar con el mismo. Aunque no hubo reacción alguna de Castro, la respuesta del dirigente doctor Carlos Rafael Rodríguez en el periódico del Partido, planteando que nadie encontraba obstáculos para practicar su religión, fue bien elocuente y confirmó implícitamente la denuncia del arzobispo. Por su parte, el obispo auxiliar de La Habana, Boza Masvidal, en sus boletines parroquiales, sermones y palabras pronunciadas desde la rectoría de Villanueva, explicitaba la doctrina católica en el contexto de los hechos que vivía el país. Su actitud pronto atrajo la atención de los comunistas, que pasaron de las palabras a la acción: a la salida de una misa en la catedral y otra en Jesús de Miramar, celebradas por el prelado, grupos de milicianos provocaron incidentes en los que resultaron lesionadas varias personas y detenidas las víctimas.

A mediados de año, no quedaba duda del propósito de destruir no solamente la economía capitalista, sino cualquier alternativa ideológica de cambio –incluso revolucionaria– que fuera distinta a la marxista leninista, aún no proclamada oficialmente por el régimen. Éste ni siquiera se proclamaba socialista a secas. La caída bajo el comunismo de las demás organizaciones revolucionarias (incluso los jóvenes del Movimiento 26 de Julio fueron integrados a las Juventudes del Partido), arrastró también a varios líderes católicos. Los artículos de Andrés Valdespino sobre el comunismo y los países socialistas, publicados en la revista «Bohemia», provocaron fuertes respuestas, desde la misma revista, del dirigente marxista Carlos Rafael Rodríguez. La polémica quedó inconclusa; Valdespino tuvo que asilarse al igual que el director, y el gobierno confiscó la revista, a pesar de su fama internacional por la línea de combate que siempre había mantenido contra las dictaduras militares de América Latina, el imperialismo norteamericano y los regímenes fascistas y comunistas de Europa. José Ignacio Rasco y otros miembros de la ACU, se habían atrevido a fundar desde principios de año el *Movimiento Demócrata Cristiano* (que tampoco obtuvo respaldo de la jerarquía por los fines políticos del mismo). El Movimiento desató las habituales agresiones verbales de Castro contra su ex amigo y condiscípulo Rasco y sus compañeros tuvieron que asilarse y esconderse.

Una suerte parecida corrían a todos los niveles los demás católicos ex colaboradores del régimen, profesores de la Universidad de La Habana, etc. Hacia estos meses, desde las esferas oficiales se proclamó que la posición anticomunista era contrarrevolucionaria.

Finalmente, los obispos fijaron la posición de la Iglesia. En las misas del domingo 7 de agosto se conoció la *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado.* Tras un resumen inicial de la doctrina de la Iglesia sobre la distribución de la riqueza y el apoyo concreto de los obispos a las medidas para elevar el nivel de los humildes, *el documento reiteraba la adhesión y el elogio a los propósitos, planes y realizaciones de la revolución a favor de los humildes.* Después exponían los pastores sus temores y preocupaciones ante el creciente avance del comunismo y concretaban los aspectos culturales de dicho avance. En la cuarta parte, se producía una enérgica y fundamentada condenación del comunismo. La pastoral concluía en estos términos: «Al condenar la Iglesia las doctrinas y procedimientos comunistas no lo hace, por tanto, en una forma parcial, en nombre de determinados grupos de la sociedad que pudieran verse afectados por el establecimiento de un régimen de esta clase; lo hace en nombre de derechos inalienables de todos los hombres, que, en una forma o en otra, son vulnerados sin escrúpulos por los gobiernos comunistas. *Recuerden, pues, nuestros hijos, y díganlo muy alto a toda Cuba, que la Iglesia nada teme de las más profundas reformas sociales, siempre que se basen en la justicia y en la caridad, porque busca el bienestar del pueblo y se alegra de él, pero precisamente porque ama al pueblo y quiere su bien, no puede por menos de condenar las doctrinas comunistas. La Iglesia está hoy y estará siempre en favor de los humildes, pero no está ni estará jamás con el comunismo... La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por el engaño o la coacción podría ser conducido a un régimen comunista.*»

El gobierno recibió la *Carta pastoral* como la declaración de una guerra para la cual ya estaba suficientemente armado. La reacción se produjo el mismo día: grupos de milicianos irrumpieron en las iglesias gritando e interrumpieron la lectura de la misma en muchos sitios; en otros la impidieron amenazando al sacerdote; varios párrocos y seglares fueron detenidos. El propio Castro desató la violencia contra el clero y los obispos denominándolos «esbirros con sotana», «falangistas», «traidores», etc., mientras el público que lo escuchaba coreaba un estribillo: «Fidel seguro, a los curas dales duro.»

Para los católicos fue una prueba de fuego. Las organizaciones laicales se adhirieron públicamente a las declaraciones de la jerarquía, quedando desde ese momento fuertemente vigiladas por el G-2 (órgano militar secreto). Los «comités de defensa» de los barrios (generalmente uno en cada manzana) elaboraban listas de los vecinos que asistían a misa y actos religiosos, sobre todo de los hombres adultos y los jóvenes de ambos sexos. La frecuentación de los templos se hizo especialmente sospechosa en las poblaciones del interior. Muchos católicos perdieron la fidelidad a la Iglesia; algunos por miedo; otros por convencimiento ante el adoctrinamiento marxista.

Para dar carácter «católico» a las campañas contra el clero y las asocia-

ciones laicales, el gobierno patrocinó la asociación Con la Cruz y la Patria, dirigida por un sacerdote desconocido (Germán Lence) que en mítines públicos vejó al anciano y enfermo cardenal y a los obispos, presentando a Cristo como el primer comunista de la historia. La Iglesia ya no tenía medios para defenderse: los dos espacios de televisión y todos los programas de radio habían sido suprimidos desde septiembre. Toda la prensa era oficial o estaba bajo el control estatal.

Ante las agresiones y la confusión, el arzobispo Pérez Serantes publicó varias pastorales que la prensa se negó a publicar y cuyas lecturas fueron igualmente saboteadas produciéndose choques entre los provocadores y los miembros de Acción Católica. Bajo el sugestivo título *Ni traidores ni parias* (24 de septiembre de 1960) el combativo arzobispo de Santiago se defendió enérgicamente: «¿Quién puede tener derecho a afirmar que alguien es traidor a la patria porque amándola... no piensa en todo como piensan los comunistas?... ¿Pudiéramos saber cuántos comunistas hicieron por la revolución lo mismo que los nuestros?... Luchando por la revolución nunca pensaron los nuestros, nunca pensó el pueblo cubano que habrían de ser los escasos devotos de Marx y Lenin los que pretendieran arrebatarnos el bien ganado laurel de la victoria...» Dos pastorales más escribió monseñor Pérez Serantes: *Roma o Moscú*, para la festividad de Cristo Rey, en una línea más doctrinal, y *Vivamos en Paz* (21 de noviembre) denunciando los atropellos a los párrocos y templos, cometidos por grupos oficiosos de agitación.

Por su parte, el obispo auxiliar de La Habana monseñor Boza Masvidal, en «La Quincena» (6 de noviembre de 1960) hizo un valiente y esclarecedor análisis: *¿Es cristiana la revolución social que se está verificando en Cuba?* De modo especial, el obispo recalcó la falta de respeto a la dignidad de la persona humana, en clara alusión al estilo insultante del régimen cuyos ataques se dirigían más a las personas, que a los sistemas o ideologías que aquéllas representaban: «Cuando se discute no hay que destruir al adversario, sino destruir sus argumentos. La persona del adversario debe ser sagrada, aun para el ataque verbal.» Después de demostrar el marxismo de la misma, concluía reafirmando: «Los católicos no estamos en contra de la revolución, a la que ayudamos enormemente y *queremos las grandes transformaciones sociales que Cuba necesita,* pero no podemos querer ni apoyar al comunismo materialista y totalitario, que sería la negación más rotunda de los ideales por los que se luchó y por los que murieron tantos cubanos.»

La reacción difamatoria no demoró: el periódico «Hoy» y los dirigentes de la Universidad acusaron al obispo y al clero de estar «vendidos al imperialismo». Todo fue reiterado en un furibundo discurso de Castro en la propia Universidad de La Habana (27 de noviembre) tratando de presentar a la Iglesia como agente de los Estados Unidos, y, a la vez preparando el *próximo paso: la supresión de la educación privada.* Por ello lanzó insultos contra la Universidad de Villanueva de los agustinos norteamericanos y contra los «colegios de los privilegiados», según la denominación dada por Castro, y afirmó que en ellos se inculcaba el odio al obrero y al campesino. Como era difícil presentar la imagen de una Iglesia rica propietaria de

tierras y la nacionalización de ingenios azucareros y plantaciones confirmó que la Iglesia era pobre; pero explotó el hecho de que los capellanes de los ingenios aparecían en las nóminas con retribuciones por sus servicios religiosos. Los desacreditó llamándolos «botelleros» (denominación popular y despectiva muy usual para los que cobraban sueldos oficiales sin trabajar).

Las diezmadas organizaciones laicales ya habían salido en defensa de monseñor Boza Masvidal y de la Universidad de Villanueva en unas enérgicas declaraciones públicas (21 de noviembre de 1960). Por su parte, monseñor Pérez Serantes y el obispo Boza Masvidal respondieron a la agresión. El primero con la pastoral *Vivamos en paz* (21 de noviembre) y el segundo con el artículo *¿La Iglesia defiende dólares o principios?* (4 de diciembre). Pero la violencia verbal de Castro alentó más la hostilidad de los agentes del régimen contra las iglesias y conventos. La Universidad de Villanueva fue virtualmente tomada por una multitud que amenazó a profesores, alumnos y empleados.

Finalmente, el Episcopado dirigió una *Carta abierta de los obispos de Cuba a Fidel Castro* el 4 de diciembre de 1960. Con serenidad, cortesía y firmeza, los obispos denunciaron las campañas antirreligiosas y salieron en defensa de la Universidad de Villanueva, los colegios católicos y los sacerdotes especialmente ex capellanes de ingenios. Recalcaron también que era de todos conocida la defensa de la Iglesia a la soberanía política y económica de Cuba. Gallarda y cristianamente declararon: «Cuando se nos atacó personalmente a nosotros pudimos callar porque si como hombres teníamos el derecho a exigir una reparación, como obispos teníamos el deber de perdonar. Pero cuando se hiere y lastima a nuestros hijos espirituales, no actuaríamos como legítimos pastores de la grey que nos ha sido confiada si no saliéramos en defensa de sus derechos y de su honra.» Y ante el futuro que se cernía sobre la Iglesia, expresaba la Carta: «La jerarquía eclesiástica cubana, siguiendo el ejemplo de los cristianos de todos los tiempos, está dispuesta a sacrificarse sin temor alguno y a perderlo todo antes de claudicar en sus principios.»

Fue la última declaración del Episcopado. Castro en un discurso ante los trabajadores, declaró que el gobierno no tenía que responder al clero y se refirió concretamente a la insinuación de los obispos por el silencio del gobierno ante las reiteradas declaraciones de funcionarios de que «ser anticomunista es ser contrarrevolucionario», respondiendo: «Nosotros sí creemos que ser anticomunista es ser contrarrevolucionario.»

El propósito de nacionalizar la educación privada se hizo cada vez más evidente a pesar de las garantías que daba el ministro de Educación a la Confederación de Colegios Católicos, la Unión de Colegios Evangélicos y la Federación de Escuelas Privadas. El gobierno aumentó los impuestos sobre las edificaciones de los planteles privados. Algunos colegios tuvieron que cerrar. La Escuela electromecánica para obreros, de los jesuitas, ya había sido confiscada por medios tortuosos. Para el desarrollo de la Campaña de alfabetización en 1961 se dispuso la terminación de los cursos en abril y no en junio, lo cual redujo las posibilidades de supervivencia económica de los

colegios privados cuyo alumnado disminuía día a día por las familias que marchaban al exilio.

Desde comienzos de 1961 comenzó la agresión material a los centros católicos de educación y a las organizaciones laicales. En enero –con el pretexto de una supuesta invasión– varios colegios y seminarios fueron ocupados provisionalmente por los milicianos. Los actos conmemorativos de la fundación de la Federación de Juventudes Católicas tuvieron que celebrarse en el histórico colegio de La Salle en La Habana. Después de retirarse el nuncio y varios obispos, los milicianos impidieron durante horas la salida de los concurrentes y al final provocaron alteraciones y detenciones de jóvenes del laicado.

Continuaron las amenazas colectivas a los colegios en varias ciudades y los ataques personales a algunos sacerdotes, mientras subían de tono los insultos a los sacerdotes y religiosos españoles. También se acentuaron las represiones a las manifestaciones públicas de religiosidad. El viernes santo fue disuelta violentamente la escenificación de la pasión que tradicionalmente tenía lugar en la población rural de Güines (provincia de La Habana).

El 17 de abril de 1961 la invasión contrarrevolucionaria preparada por la CIA fracasó después de desembarcar en Playa Girón, situada en la bahía de Cochinos (al sur de la actual provincia de Matanzas). La invasión fue el pretexto para arrestar en ciudades y pueblos a casi todos los católicos de cada localidad junto con infinidad de sacerdotes y religiosos. En la capital el número de arrestados ascendió a unas 40 000 personas de ambos sexos, hacinadas en el teatro «Blanquita», los estadios deportivos y otros locales para multitudes. Los colegios, templos, universidades y locales fueron allanados. Las religiosas detenidas en sus conventos y colegios. El propio arzobispo habanero monseñor Evelio Díaz junto con el obispo auxiliar Boza Masvidal estuvieron detenidos en las oficinas de la policía sin consideración alguna. El cardenal Arteaga se refugió en la residencia del embajador argentino (allí pasó largo tiempo hasta que fue llevado al hospital donde falleció en 1963). En muchos sitios las religiosas fueron vejadas y hubo profanaciones de sagrarios y capillas en busca de supuestas armas.

Durante los críticos días de la invasión, numerosos prisioneros que pertenecían a movimientos clandestinos fueron fusilados. Entre ellos dirigentes católicos y estudiantes de las Universidades de Villanueva y de La Salle. También era importante la presencia católica entre los prisioneros de la fracasada invasión: tres capellanes españoles y jóvenes de los movimientos laicales como el jefe político de la invasión Manuel Artime (ex combatiente de la Sierra Maestra, ex funcionario del régimen y miembro de la ACU). Esto facilitó que el gobierno denunciara a la Iglesia como «la quinta columna de la contrarrevolución» y encontrara la ansiada oportunidad de liquidar no solamente la educación católica, sino toda la educación privada. El primero de mayo, Castro proclamó la república socialista y anunció la nacionalización de todos los centros de enseñanza privada y la expulsión del clero que estaba en contra de la revolución. El despojo se consolidó jurídicamente días más tarde (6 de junio) por una ley modificativa de la Constitución. La enseñanza fue declarada función estatal y el Estado se adjudicó sin indemnización alguna todos los planteles privados así como la totalidad de los bienes, derechos y acciones de dichos centros.

Bajo la ocupación y vigilancia de los milicianos armados de metralletas, los niños y los jóvenes de ambos sexos tuvieron que asistir a los colegios durante el último mes en que aceleradamente se terminaron clases y exámenes. Un total de 339 colegios católicos, más la Escuela electromecánica de Belén, las Universidades de Villanueva y de La Salle pasaron al Estado. También fueron confiscados los planteles de las iglesias evangélicas, los hebreos y los masones con sus universidades, al igual que los colegios laicos aconfesionales. Aunque no eran establecimientos educativos, el gobierno se apoderó también de noviciados y residencias de los religiosos, así como de los locales de Acción Católica, la ACU, los Caballeros de Colón y demás asociaciones laicales. A partir de ese momento se produjo el éxodo masivo de religiosos y religiosas que la prensa destacaba como una huida. Muchas de las órdenes de expulsión fueron dadas verbalmente o en forma de amenaza a fin de que el régimen pudiera insistir que el clero se había marchado voluntariamente por su vinculación a los enemigos de la revolución.

El golpe definitivo ocurrió en septiembre de 1961. En La Habana, el gobierno prohibió la procesión que anteriormente había autorizado para celebrar la festividad de la Patrona de Cuba el domingo 10. La multitud no cupo en la iglesia de Nuestra Señora de la Caridad de monseñor Boza Masvidal y ocupó varias manzanas alrededor del templo. El propio ministro del Interior al frente de milicianos y policías disolvió la manifestación religiosa. Pereció un miembro de la Juventud Obrera Católica y hubo varios heridos. Al día siguiente se ordenó el arresto de monseñor Boza y 132 sacerdotes sacados a la fuerza de sus parroquias y conventos. El día 17 el prelado y los sacerdotes fueron conducidos por la fuerza pública al barco español «Covadonga» y deportados a España sin documentación, visa ni pertenencia alguna. Entre los ridículamente acusados de «falangistas» iban unos doce misioneros canadienses. El resto eran cubanos y españoles, jóvenes, adultos y ancianos. Entre estos últimos, Esteban Rivas, el jesuita fundador de los Caballeros Católicos casi de 80 años y sin una pierna amputada por la gangrena.

A fines de año, Castro dejó muy en claro cuáles habían sido sus verdaderas intenciones desde el principio así como el procedimiento seguido hacia la Iglesia católica y toda educación religiosa. En su célebre discurso del 2 de diciembre, confesó: «Soy marxista-leninista y lo seré hasta el fin de mis días...», explicó su proceso personal de ideologización y las razones que había tenido para no darlo a conocer antes.

La comunidad eclesial estaba vencida. En menos de un año se habían perdido los logros de treinta años de esfuerzos. La crítica posterior ha reprochado a la Iglesia cubana su falta de estrategia y de habilidad política para evitar el conflicto con la cambiante revolución. Ciertamente no hubo una estrategia consistente ni una coordinación adecuada entre el Episcopa-

do, el clero y las dirigencias laicales. Incluso se cometieron errores, como la reunión de todos los superiores de comunidades religiosas (excepto el de los hermanos de La Salle) con el embajador de España a principios de 1960. La confusión imperante explica este y otros desaciertos, que pesaron en favor de la política divisionista y desacreditadora del régimen hacia los católicos.

También se ha señalado que faltó actualización y profundización ideológica en los ataques de la Iglesia al comunismo. Sin duda, característico de la época, en general, y en el caso de Cuba una explicable consecuencia de su trayectoria histórica (escasez de recursos humanos y económicos, más énfasis en la acción que en el pensamiento por la necesidad de respuestas inmediatas a las situaciones y el tradicional rechazo a participar en la política o en lo que tuviera relación con ella). No se había podido difundir entre el clero y los laicos una reflexión más renovada y dinámica sobre la doctrina ni un estudio más a fondo del comunismo que, por su parte, apenas comenzaba a salir de la etapa stalinista. Obviamente no existía la intensa preocupación que se da en la actualidad por adoptar una posición más crítica sobre el capitalismo. Por otra parte, la brusca entrada de los católicos en la escena política para combatir la dictadura de Batista había detenido el proceso de formación que a ese nivel desarrollaban importantes núcleos dirigentes de la Federación, especialmente sus secciones de la JUC y la JOC, y también la Agrupación Católica Universitaria, la revista franciscana «La Quincena» y numerosos religiosos asesores de la Accción Católica.

A pesar de los errores y limitaciones que pudo haber por parte de la Iglesia, es muy difícil asegurar que ésta con estrategias adecuadas, mejores armas dialécticas, habilidades políticas, profundidad doctrinal y mayor dominio de la ideología del adversario hubiera podido impedir el enfrentamiento o modificar la política antirreligiosa del régimen. Ciertamente los ataques de éste no se caracterizaron por su nivel intelectual. Tampoco los de la «vieja guardia» del Partido Comunista. Predominó siempre la emocionalidad y la práctica oportuna y oportunista. Aparte de las mundialmente conocidas agresiones verbales de Castro –que se traducían en acciones fanáticas de sus seguidores– las declaraciones de los dirigentes marxistas cubanos revelaban que su actitud hacia el cristianismo era tan desactualizada, dogmática y despreciativa como 35 años antes. «Nada tienen que temerle los católicos al Partido ni a las Juventudes Socialistas mientras permanezcan dentro de sus templos adorando a sus imágenes», dijo en un congreso de juventudes revolucionarias el intelectual y presidente comunista Juan Marinello. Por otra parte, el conflicto se dio entre fuerzas desiguales: una comunidad eclesial que sobreestimó la posibilidad de influjo espiritual y social sobre el pueblo y aun sobre el propio Castro frente a un régimen que además de contar con todos los mecanismos de su poder totalitario tenía la masiva adhesión de las mayorías, no a ideas definidas sino al poderoso carisma del máximo líder de la revolución.

Tampoco la confusión y la falta de coordinación inicial entre obispos, clero y laicado condujeron a posiciones cismáticas o a la formación de una Iglesia «popular» enfrentada a la jerárquica. Una vez que el episcopado

definió su posición en agosto de 1960, hubo alejamiento de muchos católicos, pero aunque reducida en número la Iglesia demostró su unidad. El franciscano Ignacio Biaín, cuyos bienintencionados, pero ingenuos, esfuerzos por conciliar catolicismo y revolución causaban desorientación, se retiró de «La Quincena» (aunque continuó apareciendo su nombre como director) desde el momento en que el Episcopado se pronunció contra los avances del comunismo (agosto de 1960). Posteriormente, en otra publicación oficial aparecieron sus últimas manifestaciones sobre su actitud y convicción de que los cristianos debían estar presentes en el proceso revolucionario, pero se mantuvo fiel a la doctrina y a la jerarquía, limitándose después de la crisis a mantener una sección de noticias católicas en uno de los periódicos confiscados por el gobierno. En cuanto a la organización Con la Cruz y la Patria estuvo muy lejos de ser la semilla de una posible Iglesia popular o nacionalista. Nunca tuvo prestigio ni arraigo para ello. No pasó de ser un instrumento oficioso del régimen que se extinguió después que cesó el conflicto Iglesia Estado.

La crítica ha planteado también que la Iglesia al enfrentarse al régimen revolucionario alentó a la verdadera contrarrevolución interesada en impedir cualquier transformación social y económica del país. La participación activa de católicos militantes en los movimientos clandestinos, en los alzamientos armados y en la brigada invasora patrocinada por la CIA pareció confirmar dicha crítica y las denuncias de Castro de que la Iglesia se había alineado en la contrarrevolución. Sin embargo, el momento de radicalización que se vivía y el control estatal de los medios de comunicación impidieron distinguir los matices de la lucha contra el régimen. Realmente el episcopado había dado instrucciones precisas al clero de no participar en ningún movimiento contra el gobierno (a diferencia de la actitud asumida durante la lucha contra Batista años antes). Pero varios sacerdotes y muchos laicos consideraron un deber de conciencia cooperar contra la implantación de un sistema comunista, aunque esto significara la inevitable alianza o la aceptación de ayuda de los verdaderamente contrarrevolucionarios. Incluso la ayuda de un organismo extranjero. A fin de cuentas el régimen había sido el primero en buscar el apoyo de una potencia extranjera.

Ciertamente ni la mayoría de los dirigentes laicales exiliados ni los numerosos jóvenes fusilados o condenados a 20 ó 30 años de presidio habían sido afectados económicamente por las medidas revolucionarias. Tanto éstos como los adultos que también lucharon contra la comunización de Cuba, eran en gran parte los mismos que habían combatido a Batista desde las filas del Movimiento 26 de Julio y otras entidades revolucionarias y habían prestado su decidida colaboración al gobierno de Castro hasta que se convencieron de las verdaderas intenciones de éste o fueron forzados a renunciar. Si la dirigencia revolucionaria acusó a estos católicos de Judas, ellos denunciaron que la auténtica revolución cubana había sido traicionada desde el poder.

En cuanto a los obispos, sus pronunciamientos y actitudes fueron diáfanos y claros. Deseaban la transformación social de Cuba sobre bases de

justicia social y respeto a la dignidad de la persona humana. Así apoyaron la revolución y continuaron expresando su satisfacción por las medidas a favor de los pobres, aun en los propios documentos colectivos en que denunciaron el carácter marxista que aquélla tomaba. Los prelados en quienes se ensañó el ataque del gobierno, como el arzobispo Pérez Serantes y el obispo auxiliar Boza Masvidal tenían una larga trayectoria de preocupación y opción por las clases populares. La parroquia de Nuestra Señora de la Caridad en la que trabajó con auténtica humildad y sencillez el obispo Boza, está enclavada en el centro de la capital y compuesta por una feligresía de muy escasos recursos. Igual dedicación a los pobres se daba en muchos de los sacerdotes exiliados o expulsados en el «Covadonga».

Objetivamente analizado el momento histórico que le tocó vivir, *la Iglesia no tuvo más alternativa que plegarse al régimen guardando un silencio desorientador, contrario a sus principios y sospechoso de cobardía o enfrentarse a riesgo de ser vencida y despojada de sus instrumentos pastorales.* Al tomar esta última opción, obispos, clero y organizaciones laicales *actuaron con fidelidad al magisterio social de la Iglesia y a las directrices de Pío XI y Pío XII vigentes en aquellos tiempos sobre el comunismo.* El concilio Vaticano II y las conferencias de Medellín, y Puebla pertenecen al presente; para la Iglesia ecuménica y latinoamericana de entonces eran, quizás, ilusiones de un futuro insospechado. Por el contrario, en aquellos años estaba demasiado vivo el recuerdo de las persecuciones comunistas en España, y era más reciente y conocida la opresión a los católicos de Hungría, Yugoslavia, Polonia y de más países marxistas de Europa Oriental, así como en China. Cuando el Episcopado cubano se pronunció oficialmente, lo hizo con valentía, independencia y sin oportunismos. Cumplió su deber profético de denuncia cuando los hechos eran bien elocuentes, no existía ya libertad de prensa, los más poderosos medios de comunicación audiovisual estaban bajo control estatal y los antiguos poderes económicos y políticos de la Cuba capitalista no se encontraban ya en condiciones de enfrentarse al régimen.

8. *Entre el silencio y los esfuerzos de presencia renovada*

Después de la crisis de 1961, con el clero y los fieles diezmados, las asociaciones laicales disueltas o desorganizadas y sus dirigentes exiliados o en prisión, a la Iglesia no le quedó más instrumento pastoral que la predicación en los templos y las catequesis parroquiales. Pero aun éstas fueron hostigadas por el Plan de la Calle, organización oficial de juegos y deportes los domingos a las horas de misas en las calles próximas a las iglesias, con propósitos de dificultar el acceso a aquéllas, especialmente de los jóvenes y niños. Desde 1965 se estableció la Semana de Playa Girón (por conmemorar «la victoria contra el imperialismo yanqui»), con carácter movible, de manera que cada año coincide con la semana santa. A partir de 1969 y por razones de incrementar los preparativos de la zafra –según declaraciones

oficiales–, las fiestas y el descanso de los días de navidad, año nuevo y el aniversario del triunfo de la revolución, han sido trasladados para la segunda quincena de julio en que se conmemora el asalto de Castro al cuartel Moncada (26 de julio de 1953). Se produjeron nuevas pérdidas de propiedades en 1966: el Seminario del Buen Pastor, confiscado por hallarse en zona estratégica, y el convento e iglesia de San Francisco en La Habana, ocupados militarmente cuando se apresó a dos sacerdotes acusados de ocultar a un contrarrevolucionario. Uno de los franciscanos fue condenado a 30 años de prisión.

Clero y laicado continuaron siendo objeto de sospechas y desprecio. Los primeros excluidos inicialmente del derecho a tarjetas de racionamiento. Los segundos discriminados de carreras, profesiones y empleos, tales como estudiar ciencias humanas, ejercer el magisterio en escuelas primarias o trabajar en medios de comunicación. En 1965 se llevó a cabo una purga de estudiantes en las universidades (ya todas estatales) que impidió continuar sus carreras a los «indignos de confianza» por sus creencias religiosas. La radio oficial explicó que los enemigos potenciales de la revolución no tenían derecho a ser educados con el dinero del pueblo.

Los protestantes, que sumaban unas 85 000 personas en vísperas de la revolución, sufrieron iguales restricciones y limitaciones en sus cultos y actividades. No hubo expulsiones masivas de ministros evangélicos pero su número se redujo, como el de fieles, por el exilio. La masonería padeció también de falta de libertad y fue objeto de sospechas.

Pero lo más hiriente y humillante para el clero católico, los pastores protestantes y muchos miembros del apostolado laical tuvo lugar a partir de 1965 cuando la militarización de la economía llevó a crear las UMAP (Unidades Militares de Ayuda a la Producción) adscritas al *Departamento de Lacras Sociales*. En ellas fueron agrupadas cuatro categorías de personas: 1) los funcionarios despedidos por incompetentes; 2) los calificados de «lumpen» (vagos, alcohólicos, drogadictos, proxenetas, alteradores del orden, etc.); 3) los homosexuales; y 4) *los elementos «que hacen de la religión un modo de vida»*. Junto a personas de las tres primeras categorías fueron reclutados y tuvieron que trabajar en granjas varios sacerdotes y numerosos dirigentes seglares. Prácticamente incomunicados y bajo un trato riguroso con numerosas vejaciones.

Simultáneamente a estos hechos y políticas –y en aparente contradicción con los mismos– fueron mejorando las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado cubano. El Vaticano, a pesar de la situación no rompió relaciones y reemplazó en 1961 al nuncio monseñor Centoz por un encargado de negocios, monseñor Cesare Zacchi. Por su parte, el gobierno revolucionario nombró nuevo embajador. Desde entonces todos los asuntos eclesiásticos han sido negociados –como nunca antes en la historia cubana– por los canales diplomáticos quedando marginados los obispos. Aunque la situación de la comunidad eclesial cubana no cambió sustancialmente, la actuación diplomática de monseñor Zacchi (1961-1975) contribuyó, sin duda, a aliviar las graves tensiones, obtener facilidades del gobierno para que

los obispos asistiesen al Concilio Vaticano II y al Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Bogotá (1968) y permitir que, tanto ellos como los sacerdotes y religiosos, participen en reuniones de estudio y otros actos en el extranjero. El clero fue eximido del servicio militar obligatorio y en algunas ocasiones se ha logrado la entrada de sacerdotes a Cuba. Al parecer, por los mismos canales diplomáticos se obtuvo la libertad, con la condición de abandonar el país, de cuatro sacerdotes condenados por actividades contrarrevolucionarias. También la supresión del Plan de la Calle y las UNAM hacia fines de los años sesenta.

Por parte del gobierno cesaron también los ataques verbales y escritos. El propio Castro dio un viraje de acercamiento a la Iglesia manifestado en sus espectaculares asistencias a recepciones en la nunciatura donde departió larga y cordialmente con el encargado de negocios: una en 1963, con motivo del Día del Papa, y otra en 1967, por la consagración de monseñor Zacchi como obispo titular de Zella. Recíprocamente, altas figuras eclesiásticas participaban en actos sociales de la embajada cubana en el Vaticano. A todo ello la prensa cubana dio amplia publicidad. «La verdadera dimensión de este acercamiento y qué precio ha costado, es algo que pertenece a los arcanos de la diplomacia cubano-vaticana...»[25] y en el futuro se podrá juzgar sobre la validez del mismo para los fines evangélicos y sobre sus repercusiones a largo plazo. El paso del enfrentamiento a la coexistencia con las citadas facilidades al clero fueron, sin duda, resultados positivos inmediatos.

Pero hubo también efectos inmediatos negativos para la propia Iglesia cubana. El acercamiento confundió a la mayoría de los católicos e hirió los sentimientos de muchos. Principalmente los familiares de los fusilados por enfrentarse al comunismo, los exiliados y los condenados a prisión. En particular se reprochaba que las actuaciones diplomáticas de la nunciatura no incluyeran gestiones a favor de la liberación de los miles de presos políticos, entre los cuales había numerosos dirigentes católicos. Por otra parte, en esta situación se hizo más difícil para los cubanos católicos una total comprensión de la gran renovación de la Iglesia iniciada por el papa Juan XXIII en 1963 con la *Pacem in Terris* y el Concilio Vaticano II. No les fue fácil aceptar que la Iglesia reemplazara con el silencio la tradicional condenación de los regímenes que la persiguen, y tampoco que los exhortara a dialogar y cooperar con grupos de creencias y filosofías opuestas al catolicismo.

En tal coyuntura –más agitada en América Latina por las discrepancias sobre los alcances del diálogo y el compromiso con los oprimidos– el acercamiento entre el Vaticano y La Habana y en especial, la discutida y favorable actitud de monseñor Zacchi hacia el gobierno revolucionario le ganaron a éste la buscada simpatía de miles de católicos latinoamericanos. Así, además de su pobreza, la Iglesia cubana sufrió la crítica de no pocos católicos de América y Europa que por ignorancia sobre los hechos o convencidos por la propaganda la acusaron injustamente de oponerse a la revolución por

25. MANUEL FERNÁNDEZ, *La Iglesia en Cuba a los diez años de la revolución*, en «Mensaje Iberoamericano», núm. 42 (Madrid, abril de 1969), p. 10.

haber estado aliada a los privilegiados y a la dictadura de Batista. Llamó la atención que, contradictoriamente, las voces sacerdotales y episcopales que denuncian al capitalismo, los regímenes dictatoriales y el imperialismo norteamericano ejerciendo su misión profética, hayan criticado a la Iglesia cubana porque ejerciendo igual misión se enfrentó al régimen que por la fuerza impuso la ideología marxista y la dependencia de la Unión Soviética[26].

Mientras tanto, pese a las limitaciones y obstáculos, el Episcopado cubano se fue renovando tanto en sus obispos como en la nueva pastoral de la Iglesia. Los fallecidos en la década del 60 (el obispo de Matanzas, el cardenal Arteaga y el arzobispo Pérez Serantes) así como el obispo desterrado, fueron reemplazados por hombres nuevos, excepto en el arzobispado de La Habana donde el coadjutor monseñor Evelio Díaz ocupó la sede en propiedad. Pero éste dimitió a principios de la década del 70, al igual que los obispos de Cienfuegos y Pinar del Río por razones de salud y edad. De modo que en la actualidad la Conferencia Episcopal Cubana está formada por obispos residenciales y auxiliares, que (con excepción de uno) no participaron como prelados en la crisis de los años 60 y 61. También, por primera vez en la historia cubana, todos los pastores son cubanos, lo cual constituye un elemento positivo de unidad.

A nivel de clero, no obstante su drástica reducción, se han borrado las diferencias entre sacerdotes diocesanos y regulares por cuanto el campo de trabajo común es la parroquia bajo las órdenes de los obispos respectivos. Igual sucede en la formación sacerdotal: seminaristas y novicios de las comunidades (dominicos, franciscanos, jesuitas y otros pocos estudian conjuntamente primero en el seminario de San Basilio y luego la teología en el antiguo Seminario de San Carlos y San Ambrosio de La Habana, readaptado insuficientemente por la confiscación del Buen Pastor). El criterio predominante desde hace años es que los seminaristas se formen en Cuba y no en el extranjero. Esto y la incorporación del Seminario a las labores voluntarias de desarrollo agrícola, ha puesto a los futuros sacerdotes en un contacto más vivencial con su campo de apostolado.

A partir de 1969, la Iglesia dio muestras de actualización y de cierta independencia psicológica del exilio, en el cual continúan su apostolado tanto monseñor Boza Masvidal como centenares de sacerdotes, religiosos y ex miembros de las organizaciones laicales (varios sacerdotes desempeñan vicarías y, uno de los expulsados en 1961, monseñor Agustín Román es actualmente obispo auxiliar de Miami). Rompiendo un silencio de más de

26. Cf. monseñor EDUARDO BOZA MASVIDAL, *Voz en el destierro*, ed. Revista Ideal Miami [2]1976, p. 217-243. En estas páginas se reproducen las respectivas cartas del obispo expulsado de Cuba a varios obispos y sacerdotes latinoamericanos, que han publicado comentarios inexactos sobre la Iglesia cubana antes de la revolución y elogian la revolución en sus relaciones con la Iglesia. También comenta el libro *En Cuba* de Ernesto Cardenal. Cf. G. AMIGÓ JANSEN, S.I., *Informaciones francesas sobre Cuba*, en RJ, núm. 317 (Bogotá abril de 1965), p. 222-232, y del mismo sacerdote en respuesta a un obispo brasileño: *¿El coraje de Cuba símbolo y llamada para la liberación de América Latina?*, en ECA (San Salvador, junio de 1968), p. 154-159.

8 años, la Conferencia Episcopal cubana publicó la *Carta Pastoral Colectiva de 10 de abril de 1969,* ya en otro tono y estilo, de acuerdo con las nuevas líneas de evangelización de la Iglesia postconciliar y, sobre todo, bajo el influjo del compromiso contraído por los obispos latinoamericanos en la Conferencia de Medellín. En dicho documento, el Episcopado *exhortó a sus fieles a cumplir el deber cristiano de trabajar para el desarrollo del país y denunció también el bloqueo económico de la isla establecido por la OEA desde 1962.*

La exhortación fue planteada en el contexto de una reflexión sobre la conversión y el cambio de conducta individual y moral que dicho proceso conlleva, puntualizando que *«la actitud del cristiano implica una renovación de su moral social, máxime cuando se está inmerso en una realidad como la nuestra,* en que se afronta como un móvil fundamental el problema del desarrollo». La denuncia al bloqueo económico, «que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios y a hacer más difícil la búsqueda del desarrollo», se formuló al final de la pastoral entre unas pocas referencias a las dificultades externas. No se hacía (ni se podía hacer) denuncia al régimen; ni siquiera se mencionaba; solamente unas suaves críticas a sus limitaciones: «Dificultades internas originadas en la novedad de la problemática y en su complejidad técnica, aunque producto también de las deficiencias y los pecados de los hombres.» En el mismo año, otra *Carta Pastoral Colectiva del Episcopado cubano* (3 de septiembre de 1969) abordó la problemática de la vida del cristiano y su deber evangelizador «en las condiciones concretas de nuestra comunidad nacional, inéditas en el contexto latinoamericano». Especialmente orientó sobre las relaciones con el ateísmo revolucionario: «Hemos de acercarnos al hombre ateo con todo el respeto y la caridad fraterna que merece una persona humana por el mero hecho de serlo. No debemos excluir la honestidad en su toma de posición, que puede ser muy sincera, *ni debemos rehuir la colaboración en el orden práctico de nuestras realizaciones terrenales. Por ejemplo, en la empresa del desarrollo, en la promoción de todos los hombres* y *del hombre todo*, hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstas ateas o creyentes.»

Ambas pastorales, especialmente la primera, causaron sorpresa e irritación en la mayoría de los católicos cubanos, especialmente los presos y los exiliados. Fueron juzgadas como acomodaticias y oportunistas, o fruto de la debilidad ante presiones ejercidas desde las esferas oficiales o la nunciatura. Justamente en esos meses el régimen movilizaba a toda la población para alcanzar una zafra de 10 millones de toneladas (que no se logró) en 1970. Por otra parte, amplios sectores del catolicismo europeo y latinoamericano, simpatizantes de la revolución o ansiosos de una renovación eclesial cubana, recibieron los pronunciamientos episcopales como el punto de partida para un diálogo con el gobierno. Aunque éste no dio importancia a las pastorales, aquellos sectores se mostraron optimistas no solamente por las relaciones excelentes del Vaticano y su representante diplomático con Castro, sino por las declaraciones de éste contra el dogmatismo de ciertos

marxistas (1968) y los elogios a los cristianos revolucionarios durante su visita a Chile (1971).

Realmente las dos pastorales no tuvieron acogida. La ruptura del silencio fue demasiado brusca y la cuestionada denuncia del bloqueo económico habría necesitado más explicitación en los propios documentos o en otros preparatorios. Pero también faltó comprensión y justicia en quienes las censuraron. Tampoco había razones válidas para el optimismo. Los obispos se habían mantenido fieles a las normas y directrices de los pontífices romanos al formular sus cartas pastorales. Cumplían con la sentida necesidad de renovar una comunidad silente y marginada por la revolución marxista, aceptar la irreversibilidad de la misma y comenzar la evangelización en la nueva sociedad. Al mismo tiempo, con gran prudencia resistieron las sutiles provocaciones y presiones que, desde entonces, han constituido las visitas y declaraciones de sacerdotes extranjeros halagadores del régimen. De manera especial, las suscitadas por el *Encuentro Latinoamericano de «Cristianos por el Socialismo»* que tuvo lugar en Santiago de Chile (1972), pues previamente un grupo del clero chileno, participante en dicho movimiento, viajó a Cuba invitado por Castro y publicó una exhortación a los católicos del continente para ejercer la violencia revolucionaria contra el capitalismo y el imperialismo. En resumen, bien por el efecto causado entre los fieles cubanos, bien por no dejarse manipular por la corriente socialista del clero latinoamericano, el Episcopado volvió a guardar silencio.

En abril de 1974, el actual cardenal y secretario de Estado del Vaticano Agostini Casaroli (en aquellos años Secretario del Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia) visitó Cuba como enviado del papa, recorrió las diócesis y fue recibido cordialmente por Castro y otras autoridades del gobierno. Tanto la visita como la *Exhortación del Episcopado Cubano,* publicada a propósito de la visita de Casaroli, tendían a destacar la unión con el papa y su afecto hacia Cuba y quizá como «un modo de deshacer el equívoco de que las excelentes relaciones que existen entre el gobierno revolucionario de Cuba y la Santa Sede..., no deben reducirse al nivel de las relaciones entre Estados; que existen otros vínculos más importantes a los fines últimos de la Iglesia que protagonizan principalmente como pastores los obispos residenciales en comunión con el Vicario de Cristo»[27]. En esa línea, la pastoral transcribía párrafos del discreto mensaje de Pablo VI, en los que reconocía «las ansias apostólicas, las circunstancias en que se desarrolla vuestra misión y el testimonio de fidelidad... en medio de los profundos cambios que se han verificado en vuestra sociedad» y alentaba a los católicos cubanos a «permanecer firmes en vuestra adhesión a la fe... y que en este propósito, por cierto no siempre fácil, os sirva de consuelo saber que el papa os acompaña, os comprende...»

La pastoral finalizaba exhortando a ofrecer «un ejemplo válido de amor fraterno entre todos los hombres» –según la transcripción de la homilía de

---

27. Manuel Fernández, *Cuba: Fidelidad y renovación en dos documentos eclesiales,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 8.

monseñor Casaroli– «dando testimonio de ser Iglesia y de *estar vitalmente incorporada en el actual contexto social cubano no como elemento de divisiones* dañinas, sino como vivo y eficaz fermento de fraternidad entre los hijos de una misma tierra y de un mismo pueblo».

El Episcopado insistía así en una forma básicamente cristiana de presencia en una sociedad dividida y cuyos fieles, también estaban y aún continúan divididos en su posición ante el proceso revolucionario. Una buena parte de los católicos había dejado de pertenecer a la comunidad eclesial y se había integrado a la revolución. Numerosos elementos de las generaciones ancianas y adultas aceptan los hechos con resignación, pero continúan aferrados nostálgicamente a los dorados tiempos del florecimiento católico y a la Iglesia preconciliar. Un tercer grupo participa activamente para realzar los valores de los católicos y demostrar a los comunistas que pueden ser alumnos o trabajadores más eficientes, incluso ganan los premios de estímulos que otorga el gobierno. Finalmente, un cuarto grupo, desarrollado en los últimos años, aunque pequeño viene presionando a favor de un compromiso militante con la revolución[28].

A nivel de conciencia muchos católicos se plantean si deben ayudar a contruir una sociedad fundamentada en el ateísmo y en el caso afirmativo, cómo hacerlo sin perder su identidad cristiana. A nivel de práctica, igualmente se interrogan sobre cómo anunciar el Evangelio, aportando algo más que el testimonio de vida en un medio que considera cualquier proselitismo como actividad sospechosa y a los católicos como ciudadanos de inferior categoría.

Con propósitos de unir y orientar a su confundida grey, la *Carta Circular de los Obispos de Cuba* (19 de marzo de 1976) sobre la urgente tarea de evangelizar «la nueva cultura que se va abriendo paso aquí», recalcó a la luz de las directrices apostólicas de *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, la necesidad de esbozar nuevas respuestas e implícitamente aclaró que la evangelización de la nueva sociedad no significa someterse a su ideología. Refiriéndose a «nuestro concreto acontecer histórico» reconoció que «esas circunstancias históricas pueden producir inquietud en *algunos cristianos apegados a una visión inmóvil de la vida o que ignoran la presencia y la acción de Dios en la historia*», y que para ellos los «cuestionamientos que presenta el ateísmo exigen una mayor purificación y un mejor esclarecimiento de la fe». En la misma línea de orientación pastoral, los obispos trazaron normas generales sobre los medios de evangelización, insistiendo en la necesidad de suplir otros medios de comunicación con un mayor énfasis en el testimonio de vida.

Para realzar la importancia de la Conferencia Episcopal, estrechar la fidelidad de ella hacia el papa y estimular a los laicos, Pablo VI tuvo diversos gestos hacia la Iglesia cubana. A fines de 1977 elevó a la categoría de

28. RAÚL GÓMEZ TRETO y otros, *Al venerable Sínodo episcopal de nuestra santa Iglesia Católica* (La Habana, 11 de septiembre de 1974). Reproducido por el Arzobispado de La Habana y en «Mensaje Iberoamericano», núm. 115 (Madrid, mayo de 1975), p. 10.

Basílica Menor el Santuario de la población de Cobre donde se venera la imagen de la patrona de Cuba, y envió con ese fin al cardenal Gantin. El recorrido del cardenal por la Isla permitió manifestaciones externas y entusiastas de multitudes católicas que hacía muchos años no estaban permitidas. También, en sus visitas *Ad limina Apostolorum*, los obispos han recibido mensajes de aliento para el clero y los fieles. En junio de 1978, al recibir a los pastores de Santiago, Camagüey y Cienfuegos, el papa, en clara alusión a que la Iglesia cubana no tenía por qué avergonzarse de su pasado, declaró: «La historia es testigo cualificado de la contribución preciosa prestada por la Iglesia al crecimiento integral de vuestra nación... mirando al presente de vuestro pueblo brota en nuestro ánimo el vivo deseo y aflora la esperanza de que los frutos del pasado sigan ejerciendo su vigoroso influjo en el momento actual...» Animando a los católicos expresó: «Sí, la fe cristiana no hace del creyente un ciudadano inferior, sino que lo eleva a los valores más nobles y positivos» y al apreciar la fidelidad a Cristo reconoció «aun en medio de las bien conocidas dificultades».

Meses antes (marzo de 1976), en la presentación de credenciales del nuevo embajador cubano, Pablo VI fue muy diciente: «La acción de la Iglesia y de la Santa Sede encuentra en Cuba un terreno preparado por la larga tradición de una civilización de signo cristiano. De manera que aquélla no puede aparecer como ajena al alma y a la realidad profunda del pueblo cubano, ni está destinada a disminuir, antes bien a reforzar y poner en evidencia cuanto pertenece a la historia de ese pueblo, a su noble y rica cultura...»

La Iglesia cubana continuó en sus esfuerzos por encarnarse en la realidad nacional con su testimonio de amor. A partir de 1978 el gobierno desarrolló el Plan de Reunificación Familiar, que comprendía el inicio de un diálogo con los exiliados, el permiso de éstos para visitar a sus familiares en Cuba y la liberación de presos políticos. La denominación oficial de «Comunidad Cubana en el Exterior» reemplazó al despectivo término «gusanos» de años antes. Fue un buen síntoma de acercamiento. El Episcopado apoyó la iniciativa desde el principio y ante la visita de miles de exiliados, publicaron una *Circular de la Conferencia Episcopal sobre las relaciones con la Comunidad Residente en el Exterior,* el 27 de septiembre de 1979.

En ella, los obispos reiteraron su alegría por la liberación de los presos políticos y opinaron que debía tenerse en cuenta la voluntad de cada uno de ellos respecto a permanecer en el país o abandonarlo. En cuanto al diálogo, advirtió que no debía limitarse al feliz y fugaz reencuentro, sino que debía fundamentarse en la comprensión, el acercamiento de los espíritus y el sentido de pertenencia a un mismo pueblo; también previno contra la búsqueda de metas inmediatas, como el oportunismo para salir del país, y contra otros factores disgregantes de orden ideológico, económico, etc. Ante «cierta apología exagerada, a veces no del todo consciente, del modo de vida que llevan... y el disfrute de bienes materiales» de los exiliados, la Conferencia advirtió a los fieles no sentir frustración ni alentar ambiciones, sino aceptar la austeridad que el desarrollo del país exige. En cuanto a los

exiliados, el Episcopado reconoció las dificultades de los hermanos cubanos por abrirse paso en el exterior y pidió comprensión para las penas y los sufrimientos de ellos.

Sin embargo, en esos mismos años en que se manifestaba la renovación eclesial, la revolución definió su posición ideológica frente a la religión y la institucionalizó con fuerza jurídica en la Constitución redactada en 1975. Su antecedente fue el Congreso Nacional de Educación Cultural (1971). En las conclusiones se analizó el cuadro religioso del país, y la política y la ideología revolucionaria ante el mismo. La declaración final estableció la diferente actitud de la Iglesia Católica y las demás «sectas» (como las llamó) caracterizadas por su enfrentamiento a la revolución. Entre éstas figuraban los testigos de Jehová que, por sus convicciones, se oponían a honrar los emblemas patrios, trabajar en sábados y ser milicianos (la institución fue declarada ilegal en 1974). El documento no mencionó a las iglesias protestantes más notables de Cuba a pesar del movimiento de reflexión teológica sobre un compromiso con la revolución iniciado por importantes ministros protestantes[29].

«El contraste de calificativos al referirse a las sectas y a la Iglesia Católica, la mención de elementos positivos en la evolución de esa Iglesia en Cuba y fuera de ella, fue motivo, hasta cierto punto justificado de satisfacción. Pero el contexto del documento no ofrece muchos más motivos de optimismo»[30]. En otros puntos, la declaración reafirmó el proceder revolucionario: «Separación absoluta Estado-Iglesia en todos los campos.» «No estimular, apoyar o ayudar a ningún grupo religioso, *ni pedir nada de ellos*... No compartimos las creencias, ni las apoyamos, tampoco el culto.» El documento demostró que al gobierno solamente le interesaba el «aporte individual a la construcción económica de la revolución».

Finalmente, el Primer Congreso del Partido Comunista (diciembre de 1975), que aprobó y perfeccionó el anteproyecto del texto constitucional, fue más explícito en la resolución adoptada sobre la «tesis política en relación con la religión, la Iglesia y los creyentes». Después de reiterar el doctrinario principio de que la religión es «sistema de dogmas que integran una concepción del mundo y de la sociedad anticientífica y, por tanto, errónea», y de repetir los preceptos constitucionales insistió en la lucha «por librar a las masas de los dogmas y supersticiones por éstos engendrados», para lo cual pidió la más amplia difusión educativa «dirigida a superar las concepciones ilusorias y falsas».

Así, a pesar de gestiones de los obispos y de monseñor Zacchi, para lograr un reconocimiento del creyente a vivir y educar cristianamente a sus

29. El principal es el director del «Seminario Evangélico Interdenominacional», de Matanzas, SERGIO ARCE quien ha publicado varios trabajos, entre ellos: *¿Es posible una teología de la Revolución?* y *Misión de la Iglesia en una sociedad socialista,* en ALICE L. HAGEMAN y PHILLIP E. WHEATON, *Cuba: la Religión en la Revolución,* Granica Editor, Buenos Aires 1974, p. 191-242.

30. MANUEL FERNÁNDEZ, *La política religiosa cubana en tres documentos oficiales* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid mayo de 1982), p. 8.

hijos en la fe, la Constitución de 1976 mantuvo la religión relegada a nivel de creencia y de culto en el interior de los templos. El artículo 54 establece que:

«El Estado socialista, que basa su actividad y educa al pueblo en la concepción científica materialista del universo, reconoce y garantiza la libertad de conciencia, el derecho de cada uno a profesar cualquier creencia religiosa y a practicar, dentro del respeto a la ley, el culto de su preferencia.

»La ley regula las actividades de las instituciones religiosas. Es ilegal y punible oponer la fe o la creencia religiosa a la revolución, a la educación o al cumplimiento de los deberes de trabajar, defender la patria con las armas, reverenciar sus símbolos y los demás deberes establecidos por la Constitución.»

Y el artículo 38, sobre la educación, establece que el Estado «fundamenta su política educacional en la concepción científica del mundo, establecida y desarrollada por el marxismo leninismo». Y entre otros postulados de esa política establece «promover la formación comunista de las nuevas generaciones».

En conclusión, al finalizar la década del setenta se veía claro que las esperanzas e ilusiones de muchos carecían de fundamento. La precisión ideológica y política establecida en la Constitución cubana resulta mucho más dogmática que la de la mayoría de los estados comunistas de Europa y confirma tanto el rígido tradicionalismo doctrinario del Partido Comunista como su poder real detrás del liderazgo popular de Castro. También revela –aparte de los hechos– una mayor depedencia ideológica, política y económica de la Unión Soviética. Y todo ello se afianzó precisamente cuando en los partidos comunistas europeos se daban signos de abandonar la tradicional hegemonía de Moscú, se producían acercamientos de socialistas y cristianos y, sobre todo, y cuando ya la Iglesia ecuménica llevaba años de juvenil renovación y apertura al diálogo con las demás ideologías.

Para muchos, esta precisión ideológica y política parece indicar que el Estado cubano espera una disolución definitiva de la Iglesia y todos los credos. «La revolución ha sido cuidadosa con la Iglesia, ha sido paciente con la Iglesia, pacientemente ha esperado que el tiempo haga su obra y no ha desaprovechado ninguna ocasión para apurar al final»[31]. Además, si antes las iglesias cristianas y otras creencias estaban silenciadas y marginadas por políticas supeditadas a los hechos, a partir de 1975 lo están constitucionalmente y los creyentes más expuestos que antes a que sus actos sean considerados punibles por la ley.

La mayoría de los observadores y críticos dudan de las posibilidades futuras del diálogo intentado sin éxito en un cuarto de siglo. La mejor prueba de esta imposibilidad de diálogo se dio también en 1975 cuando monseñor Zacchi se retiró de su cargo diplomático. El gobierno se negó a

31. FROILÁN DOMÍNGUEZ, *La situación de la Iglesia en Cuba,* en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid, mayo de 1982), p. 3-4.

aceptar el nombramiento de nuncio que conllevaba el decanato del cuerpo diplomático de acuerdo con la tradición del país y del mundo occidental católico. El Vaticano sólo pudo nombrar un pronuncio.

Con menos pesimismo pero igual criterio de que el intento de la revolución fue y sigue siendo que desaparezca la religión, otros creen ver en la resolución del segundo congreso del Partido (diciembre de 1980) un cambio favorable de política religiosa, ya que aquélla, después de repetir los principios ateístas del primer congreso, omite todo lo referente a la lucha antirreligiosa y la utilización del aparato educativo. Además propone la consolidación de un frente común en la lucha continental con los cristianos revolucionarios. Sin duda por la importante presencia de cristianos en las luchas sociales y políticas del continente, especialmente en Centroamérica, pero cuestionable si con intención de hacer aliados estratégicos o (por sus históricas razones) simplemente tácticos. Pero en ambos casos, la actitud de los cristianos del continente y la posición que adopten los países de América Latina, especialmente del Caribe y Centroamérica, parecen incidir en la política de la revolución ante la religión y concretamente en sus relaciones con las iglesias cristianas[32].

Quizás esto último haya influido también –además del declarado temor a una posible agresión armada o un incremento del bloqueo económico– en la sorprendente circular de los obispos (26 de noviembre de 1981), en la cual hacen un llamado a la paz en la zona y rechazan tanto las amenazas como las presiones psicológicas sobre el pueblo cubano.

Por otra parte, a nivel de sentimientos, actitudes y valores del pueblo existen síntomas de que la formación ideológica que imparte el régimen no es asimilada plenamente por las masas. Aparte del influjo de las crisis económicas y de otro orden, el asilo multitudinario en la embajada del Perú y el éxodo masivo posterior (en el cual había muchísimos miembros de la generación formada revolucionariamente) cuestionan los resultados de la educación fundamentada en el materialismo científico. Otra evidencia es el notable incremento de las creencias y los cultos africanos, el espiritismo, etc., que se suponían superados por la acción educativa.

Ante esta sentida necesidad de religiosidad y supervivencia de ritos primitivos, una acción de la Iglesia facilitada por el Estado redundaría incluso en beneficio de la propia sociedad socialista. Mucho más podría hacer en la promoción e integridad de la familia cubana, pues, en este aspecto, los datos estadísticos revelan que los viejos problemas se han agudizado y han surgido otros nuevos: incremento de divorcios, llamativa disminución de matrimonios y notorio descenso de nacimientos. El índice anual de divorcios es casi igual a la mitad de los matrimonios efectuados en el año. La natalidad es de las más bajas de América Latina, lo que sumado al exilio de más de un millón de cubanos durante veinticinco años arroja un crecimiento de población mucho más lento que el latinoamericano en general. En Cuba,

32. Pedro Trigo, *¿Giro en la política religiosa del P.C. cubano?*, en «Mensaje Iberoamericano», núm. 199 (Madrid mayo de 1982), p. 15-17.

solamente el 31 % de la población tiene menos de quince años de edad. Todo esto incide negativamente en la política de un régimen revolucionario que necesariamente tiene que apoyarse en el dinamismo de nuevas generaciones[33].

Sin embargo, es muy poco lo que puede hacer la Iglesia cubana tanto por la reducción de su acción pastoral como por la falta de recursos. El clero disminuye: hay sólo 192 sacerdotes entre diocesanos y religiosos. En 1960, antes de la crisis, había 723 y aún en 1980 sumaban 213. En cuanto a religiosas, hay 214 dedicadas a las leproserías, hospitales y la vida contemplativa. El número de fieles ha decrecido obviamente en contraste con el período prerrevolucionario. Muchos templos y casas parroquiales están en condiciones deplorables y algunos han sido cerrados por la imposibilidad de repararlos. La situación del país y los controles estatales del material de construcción impiden el mantenimiento y la reparación. La comunidad eclesial no cuenta con recursos para afrontar esta tarea, aun en el caso de obtener autorización para hacerlo.

A pesar de la precaria situación, se ha fundado una diócesis más (Holguín en 1979), hay aumento de vocaciones y, sobre todo, la Iglesia y la religión continúan siendo realidades en el contexto social cubano. Una Iglesia pequeña que, con su fidelidad y comunión, da testimonio heroico de que cree, ama y espera. Esperanza que, en lo temporal, no está referida al irreversible fenómeno de la historia sino a la necesaria libertad para anunciar el mensaje salvador. Amor que se extiende a los desterrados que comparten sus vivencias con sentido de pertenencia espiritual a la grey cubana del pueblo de Dios. Amor que cobija con mayor exigencia a quienes ignoran, desprecian o atacan a la Iglesia. Creencia en que «si el reino de Dios pasa por realizaciones históricas no se agota ni identifica con ellas»[34], sino que las trasciende y alcanza su plenitud en la eternidad.

33. Cuba tiene una natalidad del 25,4 por mil, que junto con la de Argentina, Uruguay y Puerto Rico (que tienen respectivamente el 22, 23 y 25 por mil) figura entre las más bajas de América Latina. También con Argentina y Uruguay aparece entre los de más baja población menor de 15 años; siguen Puerto Rico y Chile (37 % y 39 % respectivamente) y todos los demás países latinoamericanos sobrepasan el 40 % en jóvenes menores de dicha edad. Cf. *Pro Mundi Vita: Cuba, Haití, República Dominicana. La Iglesia en dos de las Grandes Antillas,* Impresos Obispado Santiago de los Caballeros, 1983, p. 20-24, en cuya obra y con base en datos estadísticos de los *Anuarios Demográficos de las Naciones Unidas,* reproduce y comenta los datos sobre nupcialidad, divorcios, natalidad y crecimiento de la población cubana en los últimos años.

34. CELAM, *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla: La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina,* l. 5, p. 193.

Capítulo XI

LA IGLESIA COLOMBIANA

Por Eduardo Cárdenas, S.I.
Profesor en la Universidad Javeriana de Bogotá
y de la Universidad Gregoriana de Roma

BIBLIOGRAFÍA: A. ABELLA, *Así fue el Nueve de Abril,* Bogotá 1973; *Acta et Documenta Concilio Oecum. Vat. II apparando,* serie I *(Antepraeparatoria),* vol. II, parte VII, *América Meridionalis,* Ciudad del Vaticano 1961; J. ÁLVAREZ, *La Iglesia Católica en Colombia,* en RJ I (1947), p. 102-110; id., *Tácticas del comunismo ruso en Colombia,* en RJ I (1944), p. 177-194; V. ANDRADE, *UTC, realidad católica,* en RJ I (1952), p. 98ss; «Annuarium Statisticum Eccl. Catholicae», Vaticano 1975; anónimo, *El Consejo de Bogotá y la cuestión religiosa. Debates acerca de la Universidad Javeriana y la Compañía de Jesús,* Bogotá 1935; «Anuario de la Iglesia Católica en Colombia», años 1938, 1948, 1951, 1953, 1957, 1961, Bogotá; V.D. BONILLA, *Siervos de Dios y amos de los indios. El Estado y la misión capuchina en el Putumayo,* Bogotá 1969; J. BOTERO RESTREPO, *El problema misional,* Medellín 1948; M.A. BUILES, *Cartas pastorales,* 3 vols., Medellín 1964-1965; I. CADAVID, *Los fueros de la Iglesia ante el liberalismo y el conservatismo,* Medellín 1956; G. CAMACHO MONTOYA, *El Concordato ante la conciencia católica de Colombia,* Bogotá 1942; P.P. CAMACHO, *El régimen concordatario colombiano. Sociedad Colombiana de Abogados,* Bogotá 1974; J.R. CARRASQUILLA, *Estudio sobre el Liberalismo* (escr. de 1913), en RJ II (1948), p. 79ss; CELAM, *Directorio católico latinoamericano,* Bogotá 1968; id., *Iglesia y América Latina en cifras. Auxiliar para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano,* Bogotá 1978; «Censos de Colombia», 1912, 1938, 1964 y 1973; Conferencias episcopales de Colombia, t. I: *1908-1953,* Bogotá 1954, t. II: *1954-1960,* Bogotá 1962; Conferencia Episcopal de Colombia, *Presentación del Nuevo Concordato,* ed. actualizada, Bogotá 1975; J. CONSIDINE, *Nuestra Casa de la Esquina,* en RJ I (1947), p. 213ss; A. DEL CORRO, *Camilo Torres, un símbolo controvertido, 1962-1966,* Cuernavaca 1968; P. CROUS, *Los misioneros capuchinos y los indígenas del Putumayo,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1968), p. 342ss; J.A. EGUREN, *El derecho concordatario colombiano,* Bogotá 1960; id., *El Estado colombiano frente a la Iglesia Católica. Visión histórica del régimen concordatario en Colombia,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1970), p. 81ss; J. ESTRADA MONSALVE, *El Nueve de Abril en Palacio,* Bogotá 1948; O. FALS-BORDA, *La subversión en Colombia,* Bogotá 1967; J.M. FERNÁNDEZ Y R. GRANADOS, *La obra civilizadora de la Iglesia en Colombia,* Bogotá 1936; A. GHEERBRANT, *La Iglesia rebelde de América Latina,* México 1970; J. GÓMEZ, *El XXXIX Congreso Eucarístico Internacional: 192 horas de historia,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1968), p. 286ss; F. GONZÁLEZ, *Iglesia Católica y partidos políticos en Colombia,* en «Revista de la Universidad de Medellín» (Medellín 1976), p. 87ss; M.A. GONZÁLEZ, *Análisis de un Libro,* en RJ II (1962), p. 296ss; G. GONZÁLEZ QUINTANA, *El padre Campoamor: la obra y su espíritu,* Bogotá 1941; A. GUTIÉRREZ, *Crisis moral en Colombia,* en «Revista de las Fuerzas Armadas» (Bogotá 1980), núm. 96 y 97; G. GUZMÁN, *Camilo, presencia y destino,* Bogotá 1967; G. GUZMÁN, O. FALS-BORDA, etc., *La violencia en Colombia,* Bogotá 1962; B. HADDOX, *Sociedad y Religión en Colombia,* Bogotá 1965; F. HOUTART Y G. PÉREZ, *Acción Cultural Popular: sus principios y medios de acción. Consideraciones teológicas y sociológicas,* Bogotá 1960; G. JIMÉNEZ, *Sacerdote y cambio social,* Bogotá 1967; L.J. LEBRET, *Estudio sobre las condiciones del desarrollo en Colombia,* 2 vols., Bogotá 1958; C. DE LORA, *Estudio sociográfico de los religiosos y religiosas en América Latina,* CLAR, Bogotá 1971; L. LOZANO TORRES, *Intervención del clero en la actividad política del Estado,* Bogotá 1949; J. MARÍNS y equipo, *Praxis de los padres de América Latina. Los documentos de las conferencias episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978),* Bogotá 1978; A. MARTÍNEZ CUESTA, *Beato Ezequiel Moreno. El camino del deber,* Roma 1975; C. MESA, *Autobiografía de la madre Laura de Santa Catalina,* Medellín 1971; Ministerio de gobierno de Colombia, *La cuestión de las religiones acatólicas en Colombia,* Bogotá 1956; G. MOLINA, *Las ideas liberales en Colombia,* 2. t., Bogotá 1970; A. MONCADA, *Un aspecto de la violencia,* Bogotá 1963; J.M. NIETO ROJAS, *La batalla contra el comunismo en Colombia,* Bogotá 1954; M.D. OLANO, *Monseñor Builes,* Medellín 1978; S. ORTEGA TORRES, *La obra salesiana en los lazaretos,* Bogotá 1938; E. OSPINA, *Perfil espiritual de Colombia,* en «Latinoamérica» (México 1949), p. 118ss; id., *Las sectas protestantes en Colombia. Breve reseña histórica con un estudio especial de la llamada «persecución religiosa»,* Bogotá 1954; G. PÉREZ, *El problema sacerdotal en Colombia,* Bogotá 1962; G. PÉREZ e I. WUST, *La Iglesia en Colombia: estructuras eclesiásticas,* Bogotá 1961; G. RESTREPO JARAMILLO, *El pensamiento conservador,* Medellín 1936; J.M. RESTREPO POSADA, *La Iglesia en dos momentos difíciles de la historia patria,* Bogotá 1971; E. RESTREPO URIBE, *El protestantismo en Colombia,* Bogotá 1944; A. ROBLEDO MEJÍA, *Territorios Misionales,* Bogotá 1973; R. REYNA, *Intervención comunista en el golpe de Bogotá,* México 1948, Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano (SPEC) en Bogotá; *La Iglesia ante el cambio,* 1969; *La justicia en el Mundo: aportes de la Iglesia Colombiana para el Sínodo de 1971,* 1972; *Justicia y exigencias cristianas,* 1974; *La Evangelización,* 1974; *La Reforma litúrgica,* 1975; *Documentos sobre Educación,* 1975; *Diaconado permanente y ministerios laicales,* 1975; *Identidad cristiana en la acción por la justicia,* 1976, *Pastoral de las vocaciones,* 1977; *Documentos de Trabajo para la Conferencia de Puebla* (mimeogr.) 2 vols., 1978; C. TORRES, *Cristianismo y Revolución. Prólogo, selecciones y notas* (los escritos del padre Camilo Torres) de Óscar Maldonado, Guitemie Olivieri y Germán Zabala, México 1970; L. UPRIMMY, *¿Es inconstitucional, anacrónico y contrario al Vaticano II el Concordato de 1973?* en «Foro Colombiano» (Bogotá 1974), núm. 63; A. URIBE MISAS, *La libertad de enseñanza en Colombia,* Bogotá 1962; varios autores, *Iglesia y Estado en Colombia. Sus relaciones desde la colonia hasta nuestros días,* en «Revista de la Academia de Hist. eclesiástica» (Medellín 1970); A. VÁSQUEZ CARRIZOSA, *El Concordato de Colombia con la Santa Sede,* Ministerio de Relaciones Exteriores de Colombia, Bogotá 1973; R. VIDAL, *Crítica histórica al libro de Víctor Bonilla «Siervos de Dios y amos de los indios»,* Pasto 1970; M. ZAPATA RESTREPO, *La Mitra Azul, Miguel Ángel Builes, el hombre, el obispo, el caudillo,* Medellín 1973; F. ZULUAGA, *Estructuras eclesiásticas de Colombia,* Bogotá 1971.

Las revistas que citamos con mayor frecuencia son «Revista Javeriana» (RJ), Bogotá; «La Iglesia», órgano de la arquidiócesis de Bogotá; «El Mensajero del Corazón de Jesús» = «El Mensajero», Bogotá.

I. Características generales

1. *El país*

Colombia tiene una superficie de 1 139 000 km^2, torturada por una caprichosa geografía. Al empezar el siglo xx la población llegaba a cuatro millones, pasaba de los nueve en 1940 y alcanzaba casi 27 millones en 1980, con un crecimiento anual de más del 3 % en los últimos decenios. El crecimiento de las ciudades ha sido espectacular e inorgánico. La Bogotá de 90 000 habitantes de 1900, pasa de los cinco millones en 1980. En proporciones parecidas se han desarrollado Medellín, Cali, Barranquilla. La evolución de país rural a país urbano, con un 80 % de población campesina en 1900 y con sólo el 30 ó 33 % en 1980, plantea serios problemas sociales y pastorales.

La distribución de la tierra presenta un cuadro de injusticia: en 1960 cada campesino sin tierra tenía siete personas de familia; el 70 % de los campesinos no poseían tierra y el 30 % eran minifundistas[1]. La reforma agraria adelantada desde los años sesenta llegó tardíamente y se ha demostrado bastante ineficaz. El analfabetismo se calculaba en un 70 % de la población en 1900, en un 58 % en 1938, y todavía alcanzaba a un 20 % en 1980. Hacia 1940 había además unos cien mil indígenas de tribu. En el decenio de 1970 la pirámide de edades se mantenía en una enorme base de población juvenil: el 45 % de la población era menor de 15 años[2].

2. *Las tensiones políticas*

La vida política se había estructurado hasta 1960 en un terco y agresivo bipartidismo de liberales y conservadores. Ni el partido comunista fundado por los años treinta, ni otros ensayos de partidos populistas han sobrepasado el 5 % de la votación en los últimos años. Sin embargo, desde 1960 se va acentuando la apatía electoral y el descrédito de los partidos tradicionales, que parecen sobrevivir por inercia.

En la historia colombiana salta a la visa el trasfondo religioso de los dos partidos de tradición: anticlerical, el liberal; católico o clerical, el conservatismo[3]. A pesar de la implacabilidad mutua de ambos partidos, el país ha vivido en cierta estabilidad política desde principios del siglo. Un solo cuartelazo, en 1953, tuvo duración efímera. Ensombrece, en cambio, la historia nacional la recurrente violencia política (decenio de 1930 y de 1950) a la que se ha seguido, desde 1960, la guerrilla izquierdista.

1. RJ (1961), p. 50ss.
2. «Censos de Colombia», 1912, 1938, 1964, 1973 passim; Secretariado permanente del Episcopado Colombiano, *Justicia y exigencias cristianas*, passim; id., *Pastoral de vocaciones*, passim.
3. RJ 1 (1948), p. 148ss. Estudian desde el propio punto de vista esta característica, entre otros, G. Molina, *Las ideas* y G. Restrepo Jaramillo, *El pensamiento*.

3. *El liberalismo como caso de conciencia*

La historia civil se ha visto acompañada de frecuentes manifestaciones oficiales de religión que obedecen al sustrato católico del país, a la tradición dejada por la hegemonía conservadora y al estatuto concordatario de la nación. Aunque este ceremonial responde, en ocasiones, a una intención sincera y católica, debería encuadrarse también en la *forma mentis* de ciertas instrumentalizaciones tradicionales: políticos y hombres de Iglesia conocen la gran carga de significación que suelen llevar consigo tales manifestaciones civicoeclesiásticas ante la masa de los creyentes. Desde 1885 hasta 1930 gobernó el partido conservador; de 1930 a 1946, el liberal, cuando regresaron al poder los conservadores hasta 1958, año en que se inauguró el sistema de gobierno o de Frente Nacional, pactado para 16 años. A partir de 1974 vienen gobernando presidentes liberales. Desde 1934 los resultados electorales acusan una notable mayoría liberal.

Frente al partido liberal el clero abrigó una actitud hostil: pesaba el recuerdo de su actitud anticatólica en el siglo pasado[4]. Por el contrario el partido conservador aparecía, muchas veces con graves equívocos, como el «Partido católico» que debía ser apoyado[5]. Tal hostilidad obedecía también a la situación en que se encontraba la Iglesia en las repúblicas centroamericanas, en México y en el Ecuador durante los primeros treinta años de nuestro siglo, vejada por la masonería o el liberalismo. Esto explica la combatividad del obispo de Pasto, fray Ezequiel Moreno, beatificado en 1975, que vivió geográficamente muy cerca de la Iglesia ecuatoriana. Fray Ezequiel Moreno es el primer obispo de Colombia elevado al honor de los altares; por encima de la detracción de sus enemigos, prolongada hasta el año de su beatificación (1975), ha descollado su figura de obispo, padre de los pobres, a quien en su diócesis de Pasto se le sigue llamando, como durante sus años episcopales, con el humilde y cariñoso apelativo de «Padre Morenito». Su vida, sembrada de contradicciones, queda muy bien definida en el título de su última gran biografía, *El camino del deber*[6]. El santo prelado no dio un solo paso en la difícil situación política de la época, sin consultar, sin orar y sin mantener informado al papa. La tesis del caudillo liberal, Rafael Uribe, publicada en 1912 bajo el título *De cómo el Liberalismo colombiano no es pecado*, fue incluida en el *Índice*. La obsesión antiliberal manifestada en diferentes matices, indujo a la Santa Sede a pronunciarse en

4. «El Mensajero» (Bogotá 1911), p. 9ss y 150ss, trae un estudio de esta circunstancia. En 1897 el arzobispo de Bogotá Bernardo Herrera Restrepo recordaba al jefe liberal, R. Uribe Uribe, que buscaba una suerte de concordia, la incompatibilidad entre catolicismo y liberalismo. Véase B. Herrera Restrepo, *Pastorales y Documentos*, t. I, Bogotá 1898. En una *Exposición* del Episcopado colombiano de 1924, se lee, entre otras cosas: «Aún resuenan en los oídos de algunos de nosotros los discursos con que algún famoso tribuno exigió en pública convención [¿1863?] que se votara una ley para fusilar a los obispos de Colombia y así salvar la república» *(Conferencias episcopales* I, p. 360).
5. R. Carrasquilla, *Estudio sobre el liberalismo;* I. Cadavid, *Los fueros*.
6. A. Martínez Cuesta; fecha de la biografía 1975.

diversas ocasiones. En 1900 se llamaba a distinguir entre los grados inaceptables o tolerables del liberalismo, que en Colombia no renunciaba oficialmente al laicismo social, al matrimonio civil ni al divorcio[7].

Por los años cuarenta, muchos liberales creían que en Colombia era realizable el proyecto liberal no anticatólico, sino «de tipo holandés o norteamericano», como se expresaba el candidato liberal Carlos Arango Vélez. Casi hasta mitad del siglo la Iglesia tuvo que recordar, llegada la ocasión, la apoliticidad del clero, la distinción de responsabilidades y la neutralidad en las campañas electorales. Normas ineficientes y aun contradictorias, si se tiene en cuenta la viva militancia de muchos colombianos y la conducta del clero y de algunos obispos. Al subir el partido liberal al poder en 1930, después de 45 años de cuasihegemonía conservadora, gran parte del clero acaudilló una resistencia, a veces virulenta, que más tarde le valdrá la calumnia de haber sido cómplice de la violencia política[8]. En el plano pastoral, aunque las actitudes sean comprensibles, resulta deplorable la forma como fue tratada, no pocas veces la mayoría liberal, que fundamentalmente era católica. Por infausta contradicción, en tanto que se alegaba el hecho de la totalidad moral católica del país, esa mayoría se sentía frecuentemente estigmatizada por muchos sacerdotes. Las intervenciones episcopales, a su vez, que en algunas ocasiones (especialmente en 1949) descalificaron el voto electoral en favor del liberalismo, fueron olímpicamente desatendidas: el liberal colombiano decía que era católico, pero antes era liberal. Empero no debe olvidarse que una veintena de proposiciones del *Syllabus* pertenecían a la ideología del liberalismo colombiano. En 1958 la Comisión de Acción política del liberalismo manifestaba que podían darse por canceladas las pugnas religiosas. Pero cuando afloran temas de conflicto como el aborto, la limitación de la natalidad, la hostilidad a la educación privada, la supresión del concordato, el liberalismo sigue acantonado en sus posiciones tradicionales.

II. Características generales de la vida católica

1. *Ventajas de la paz religiosa*

Contrariamente a lo que ha ocurrido en otros países latinoamericanos, la Iglesia colombiana ha disfrutado de largos períodos de paz. Tal situación le ahorró el desgaste de energías que hubiera tenido que emplear en su propia defensa, en un país donde la intensidad política polarizaba el interés nacional cuando todavía no se había desarrollado el poder industrial, económico o cultural. La constitución de 1886 y el subsiguiente concordato se

7. Cartas de la Secretaría de Estado *Plures e Columbiae* y *Generalibus* del 6 de abril de 1900. Texto en *Conferencias Episcopales* I, p. 569-575.

8. F. Posada, *Colombia: violencia y subdesarrollo,* Bogotá 1969, p. 139. La obra es parcializada. La acusación se refiere al decenio de 1947-1957, pero se vincula a tiempos anteriores.

demostraron convenientes después de las luchas religiosas y de las zozobras crónicas del siglo XIX[9]. La Iglesia pudo organizar un sólido aparato de educación y de beneficencia. Constitución y concordato aseguraban a la Iglesia la libertad con una especial protección de la ley; sancionaban los efectos civiles del matrimonio canónico, legislaban sobre la enseñanza religiosa en los centros oficiales, privilegiaban la obra misional y aseguraban el fuero eclesiástico. Quedaron liquidadas las veleidades jurisdiccionalistas de los gobiernos decimonónicos en la elección de los obispos. Eran adquisiciones a las que el catolicismo no podía renunciar inocentemente. La paz religiosa, aunque se viera contaminada de interpretaciones abusivas, valió a la Iglesia una organización propia y nacional. Sus obispos y la mayor parte del clero y de los religiosos han sido oriundos de Colombia. Más del 80 % de los 3500 religiosos y de las 18 000 hermanas que trabajaban en 1974 eran nacionales; compárese esta situación con la de Venezuela o de las repúblicas centroamericanas.

2. *Los equívocos*

Tan favorable situación no libró a la Iglesia de confusiones lamentables y de confianzas estériles en su prestigio social y en el poder político. Se llegó incluso a reconocer en el arzobispo de Bogotá, durante la hegemonía conservadora (hasta 1930), una suerte de árbitro de las candidaturas presidenciales. Semejante circunstancia había de golpear fuertemente la credibilidad de la jerarquía[10]. Pero ni el concordato, ni la constitución hacían de la religión católica una religión oficial. «Se entiende que la religión católica no es ni será oficial» dice el artículo 38 de la constitución de 1886.

3. *El magisterio episcopal*[11]

La Conferencia episcopal empezó a organizarse desde 1908 y se ha venido reuniendo con diversa pero constante periodicidad; se sirve desde los años cincuenta de un activo Secretariado permanente (SPEC). Los temas abordados y el estilo van mostrando en qué forma se ha ido desplazando el interés y la comprensión de las preocupaciones pastorales[12]. La lectura de

9. F. Gómez Martínez, *Antecedentes de la Constitución de 1886,* en «Universitas» (Bogotá 1966), p. 161ss. Sobre ese Concordato existen buenos estudios. Véase en bibl. C. Camacho, P. Camacho, A. Eguren.

10. J. Restrepo Posada, *La Iglesia en dos momentos.* Como escrito sintomático y agrio, F. López, *Proceso al poder religioso en Colombia,* Bogotá 1968. También L. Lozano Torres, *Intervención.*

11. Véase *Conferencias episcopales*, cuya enseñanza desde 1908 hasta 1960 ha sido recogida en dos tomos. Desde 1962 ha aparecido en folletos editados por el SPEC (Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano).

12. Véase más adelante, III, *Los años de la Seguridad*, p. 1118ss. Se descubre una sensible

ciertas cartas pastorales de otros decenios descubre, por cierto, una actitud paternalista o autoritaria que hoy exaspera a algunos sociólogos o historiadores. Casi hasta la celebración del Concilio Vaticano II, los métodos y la entonación parecen responder a una sociedad estática, comandados por la pastoral tradicional, que privilegiaba los aspectos sacramentales y cultuales, los actos multitudinarios y la eficacia de los mecanismos asistenciales: Acción Católica, estatuto parroquial, beneficencia, educación. Desde los años sesenta se advierte un cambio: el influjo de la sociología religiosa, las nuevas situaciones, el Concilio y *Medellín,* han incidido en un nuevo estilo de pastoración episcopal. El episcopado colombiano ha procedido, en general, si se exceptúa la circunstancia de la reforma concordataria de 1942, con bastante unidad de criterio a lo largo de estos ochenta años de historia.

4. *Las estructuras eclesiales*

En 1871 había 1403 sacerdotes diocesanos para cerca de tres millones de habitantes: uno para más de dos mil fieles. En 1960 los sacerdotes seculares eran 4200 para unos quince millones: uno por 3700 habitantes. En 1976 los sacerdotes diocesanos y religiosos eran más de 5000 dentro de una población de casi veinticinco millones: uno para 5000 habitantes. Pero si se hubiera seguido con el ritmo de los buenos años, los sacerdotes deberían ser 7700. La desproporción tiende a agravarse peligrosamente. Al hablar de la escasez de vocaciones debe tenerse en cuenta, por lo menos hasta 1965, que la franja social de donde salían las profesiones liberales era muy reducida; así, en 1938 había 1700 ingenieros y 3700 abogados; los sacerdotes nacidos en Colombia eran 2500. Por tanto el sacerdocio no quedaba por debajo de las posibilidades de elección. Pero en los años de la crisis secularista los ingenieros, arquitectos y de profesiones afines solos alcanzaban el número de 16 500, mientras que los sacerdotes, religiosos y personas dedicadas al bienestar social eran apenas 7000.

Colombia no es un país homogéneo. Hay enclaves de acendradas características religiosas que proporcionan más de la mitad de las vocaciones. Otros se equiparan a las regiones más descristianizadas del continente.

Las cuatro arquidiócesis y diez sedes episcopales de principios del siglo, eran once arquidiócesis y 28 diócesis en 1980. El crecimiento de jurisdicciones arranca de 1950. Resultan inexplicables los criterios que rigieron anteriormente para la multiplicación avara de jurisdicciones eclesiásticas, ya que muchos territorios eran macrodiócesis de hasta 60 000 km^2 con una pastoración episcopal anónima; pero debe pensarse en el sacrificio y heroísmo de los obispos, que no renunciaban a la visita pastoral con modalidades semejantes a las de los tiempos coloniales. Si en 1938 había 875 parroquias, en 1977 eran más de dos mil con 12 000 feligreses hipotéticamente cada una.

diferencia entre el estilo, el tono, los temas de la enseñanza episcopal entre 1908-1950 y de este año en adelante.

La figura del obispo y del sacerdote estuvo rodeada de prestigio y aun después de la afirmación secularista se la sigue teniendo en cuenta[13]; en los últimos años la disposición ácida y agresiva contra la llamada «Iglesia oficial» se ha originado y fomentado por grupos clericales, como ocurre en otros países de nuestro continente; los años anteriores a *Puebla* se mostraron singularmente exasperados en esta disposición espiritual. No habría que lamentar excesivamente la condición «clericalista» de que se acusa a la sociedad colombiana, si, verosímilmente, esta circunstancia ha asegurado la audiencia encontrada por los sectores contestatarios.

La vida parroquial cultivó durante largos años formas populares de piedad a través de asociaciones, que han perdido mucho influjo en los medios urbanos. Sobresalieron las misiones populares que polarizaban la atención de las parroquias durante varias semanas, pero con la desventaja de no trabajar en profundidad. Fueron célebres las de 1948, las de 1954 (año mariano), las del Equipo Internacional de 1960 a 1964, la del departamento de Tolima cuando habían pasado los años de la violencia política. En 1948, año brutalmente convulso del «Bogotazo», los religiosos solos impartieron 1700 catequesis, oyeron tres millones de confesiones, predicaron 38 000 sermones, y repartieron diez millones de comuniones[14]. La vida sacramental ha florecido en muchas parroquias de modo impresionante: en la población de Marinilla, con 8000 habitantes[15] en 1947, comulgaban dos mil personas diariamente; en la parroquia bogotana de Chapinero, con 14 000 feligreses, se repartían, por esos años, unas mil comuniones cada día[16]; en la Iglesia de Cristo Rey de Pasto, se distribuían cerca de 20 000 comuniones mensuales[17].

5. *Las misiones*

De 1890 parte la creación de territorios misionales, que cincuenta años más tarde constituían cuatro vicariatos y ocho prefecturas apostólicas, con 231 sacerdotes, 378 religiosas y 520 000 habitantes. En 1973 las jurisdicciones eran 21, con 520 sacerdotes y religiosos, con 1220 hermanas y más de seis mil colaboradores. Situación excepcional entre los países latinoamericanos. Diversos convenios de misiones, celebrados con el Estado, contribuyeron al desarrollo de la obra misional. La «Revista de misiones», que ha sobrevivido valientemente, fundada en 1925, mantiene en parroquias y co-

13. G. Jiménez, *Sacerdote y cambio social;* G. Pérez, *El problema sacerdotal.* El sociólogo marxista O. Fals-Borda ha modificado su apreciación sobre el trabajo pastoral y social del clero. Compárense dos estudios suyos: *El hombre y la tierra en Boyacá,* Bogotá 1957, con *Colombia en cifras,* Bogotá 1963.

14. E. Ospina, *Perfil,* p. 118. El autor, gran sacerdote de la Compañía de Jesús, muerto en 1966, propende a una magnificación de las cifras.

15. J. Considine, *Nuestra casa,* p. 213.

16. Cf. nota 14.

17. «Noticias de la Provincia [S.I.] de Colombia», Bogotá, en muchas entregas del decenio 1940-1950.

munidades el interés por el trabajo evangelizador en Colombia. Recurrentes campañas contra las misiones, prolongadas hasta 1980, tratan de difamar la obra de la Iglesia[18], que a veces no es conocida ni por los propios obispos, como informaba un prefecto apostólico en 1959 a la Comisión Antepreparatoria del Concilio[19]. Estadísticas recientes manifiestan el excelente trabajo de evangelización y promoción adelantado por los misioneros[20]. Monseñor Miguel Ángel Builes fundó, dentro de una gran pobreza, en 1927, el Seminario de Misiones de Yarumal (Antioquia). Por él han pasado más de 300 sacerdotes que regían tres vicariatos y una prefectura apostólica en 1980 y prolongaban su acción en países latinoamericanos[21]. Otra gran figura misionera es la de la madre Laura Montoya, fundadora de las religiosas de María Inmaculada, cuya obra en pocos decenios superó las mil religiosas. Se encuentran trabajando en difíciles campos de Colombia, Venezuela, Centroamérica y África[22].

La encíclica de Pío x, *Lacrimabili Statu* (1912) sobre la suerte de los indios esclavizados por los caucheros, obtuvo una respuesta de los obispos (1913) que, a su vez, estimularon al aprendizaje de las lenguas indígenas y a la promoción de obras educativas y de caridad. Nadie ha contribuido tanto al estudio de la antropología indígena como los misioneros, para lo que funciona en Bogotá el centro y el museo *Etnia*[23]. El fomento de los territorios misionales se planteó también, en los primeros decenios, en términos de defensa de la integridad territorial. No se sabe con cuánta información y buena fe, grupos clericales contestatarios aseguran que con ello la Iglesia perseguía la conservación de enclaves de su prestigio.

Otros pilares importantes de la acción eclesial han estado constituidos por la enseñanza y la caridad. De ellos se hablará en páginas siguientes.

III. Los años de la seguridad: 1900-1930[24]

Los primeros treinta años de este siglo ofrecieron a la Iglesia una situación excepcional de tranquilidad garantizada por la constitución, el concordato y la benevolencia del Partido Conservador.

18 Véase más adelante, nota 68 y texto

19 *Acta et Documenta,* p 463

20 A Robledo Mejía, *Territorios*

21 Monseñor Miguel Ángel Builes (1888-1973), aunque muy controvertido por su actitud antiliberal, es, en el campo pastoral y misional, un prelado de cualidades excepcionales Véase M Olano, *Monseñor Builes,* M M Zapata, *La Mitra Azul*

22 C Mesa, ed y coment *Autobiografía*

23 El Centro de Investigaciones Lingüísticas y Etnológicas de la Amazonia Colombiana (CILEAC), que en 1953 poseía 75 000 fichas bibliográficas, fundado por el capuchino Marcelino de Castellví, cobró fama internacional Véase la noticia en la revista «Latinoamérica» (México 1950), p 156-159 El misionero, Francisco Arango Montoya, publicó en 1977 el *Atlas indigenista de Colombia,* de excelente factura científica y tipográfica

24 El régimen conservador y el estatuto concordatario empezaron propiamente en 1885 y 1886

1. *Preocupaciones del magisterio episcopal*

Después de la «guerra de los mil días» (1899-1902) que dejó más de cien mil muertos, los obispos insistieron en la paz y en la concordia nacional, y lo hicieron de nuevo en la primera conferencia episcopal de 1908, advirtiendo que no deberían excluirse del gobierno los adversarios políticos, a condición de que no se amenazara la estabilidad de la patria y de la religión. Otras declaraciones sobre el respeto a la autoridad y la prudencia del clero en la política, en que intervino activamente el delegado apostólico, monseñor Francisco Ragonesi, traduce el sobresalto de recaer en una nueva guerra civil, cuando se sospechaba de un viraje liberal del presidente conservador Rafael Reyes (1904-1909).

A lo largo de estos años se hace hincapié en el deterioro de las costumbres, en el alcoholismo, concubinato, pereza y obsesión política. Con frecuencia se recuerdan los orígenes católicos de la nación, se sale en defensa de los valores de la familia, se insiste en el cumplimiento del domingo y en la atención y caridad que ha de prestarse a los pobres[25].

2. *El catecismo*

La encíclica *Acerbo nimis* de Pío x acerca de la enseñanza del catecismo produjo un gran movimiento de catequización que duró bastantes años. Cada obispo en su diócesis dio impulso a la Congregación de la Doctrina. En la arquidiócesis de Bogotá hubo parroquias en las que asistían más de mil personas al catecismo dominical, actividad que se prolongó hasta mitad del siglo gracias a la colaboración de los religiosos y de numerosos grupos de mujeres católicas.

3. *Buena y mala prensa*

Motivo de solicitud fue la prensa, lo que indica una preocupación de la Iglesia por hacerse presente en los medios de influencia, que en el caso no trascendía a la enorme masa analfabeta. Se crearon periódicos de orientación católica, como «La vida del pueblo» y «La Unidad»[26], en los que se escribió mucho sobre la causa de los obreros. Revistas como «Lecturas católicas» y «El mensajero del Corazón de Jesús» tenían larga tirada y llegaban a apartadas parroquias. Se fomentó la impresión de pequeñas hojas parroquiales, que sobrevivieron hasta mitad del siglo, pero han desapa-

25 Es notable por su actualidad (1980) cuanto escribía en 1910 el arzobispo de Medellín, M J Caycedo, para denunciar la indiferencia religiosa. «La heroica Irlanda y la desventurada Polonia han preferido vivir en la mendicidad y en la esclavitud antes que ser infieles a Dios y a la religión» (*Pastorales,* Medellín 1931, p 382)

26 «El mensajero del Corazón de Jesús» escribía en 1910 que «La Unidad» estaba redactada por «católicos integérrimos», p 44

recido ahogadas por la evolución social. Tales publicaciones fueron bien meritorias porque mantenían a los católicos en contacto con la vida de la Iglesia universal y con el magisterio de la Iglesia. Abundan las noticias de la persecución religiosa en Francia, Portugal, México y el Ecuador. Para la edificación de las gentes prodigaban relatos de castigos divinos y de milagros apologéticos. Los obispos promovieron «cruzadas nacionales de prensa» para combatir la indiferencia religiosa y la perversión de costumbres, pero deploraron con frecuencia la apatía de los católicos frente a publicaciones hostiles. Eran además tiempos en que fácilmente se apelaba o al pecado mortal o a la excomunión contra los periódicos anticatólicos[27]. Lo que no impedía que periódicos jocosos como «Ravachol» y «Chantecler» de Bogotá, o «El arpón», «El tábano», «Tin-tan» de Popayán, Cali y Barranquilla, hicieran burla de lo humano y de lo divino. La respuesta no se devolvía con las mismas armas, sino con el anatema: La Conferencia episcopal de 1913 lo fulminó contra una docena de estas publicaciones. En 1916 hubo pastoral colectiva contra la prensa laicista, lo que constituye un síntoma de que existían sectores radicalmente enfrentados a la concepción cristiana de la vida tal como se vivía en aquellos tiempos.

4. *La doctrina social de la Iglesia*

La Acción Católica y la Acción social fueron insistentemente promovidas y constituyen uno de los pocos ámbitos del apostolado laical. Su impulso data de 1913. «La Iglesia», órgano de la arquidiócesis primada, publicaba periódicamente los estudios sociales del jesuita Jesús M. Fernández, y reimprimía los buenos artículos de la época, del padre Aspiazu, y de la revista española «Razón y fe». Cincuenta años más tarde reprocharán algunos el que llaman planteamiento paternalista y clerical de esas instituciones, pero careciendo Colombia de una estructura industrial y viviendo todavía en términos de estratificación social, parece demasiado pedir a la intuición de la jerarquía que abordara los problemas con criterios estructurales modernos: se hablaba a otra realidad. No falta, con todo, el enjuiciamiento a la absolutización de la propiedad privada[28] y a los bienes superfluos[29]. En 1928 el arzobispo de Bogotá denunciaba el abuso a que eran sometidos los obreros y proclamaba el derecho de asociación sindical[30]. Existe un gran silencio a propósito de *la matanza de las bananeras* ocurrida en 1928 en la costa norte de Colombia.

La celebración del Congreso Eucarístico de Bogotá en 1913 y del Congreso Mariano en 1919 sirvió de ocasión para promover el conocimiento de la doctrina social católica, y, la creación de una buena prensa (que se quedó en buenos deseos), la construcción de casas baratas para los pobres y la fundación de institutos nocturnos para obreros. Se pidió que en los seminarios se abriera la cátedra de *Doctrina social.* Desde 1910 se advierte alarma por el socialismo, aunque se dice que no significa una amenaza inminente[31]. Obra católica, meritoria y floreciente fue (y sigue siendo) la de las *Conferencias de San Vicente de Paúl,* instituida en Colombia desde mediados del siglo XIX. Tuvo mucha acogida y contribuyó, dentro de sus límites, a aliviar numerosas necesidades de las familias pobres.

5. *Masonería y protestantismo*

Esta situación bonancible no estuvo exenta de manifestaciones de intolerancia anticlerical. La masonería atacaba a los religiosos extranjeros, no pocos profesores descreídos trabajaban en colegios oficiales y una asonada provocada por personas hostiles de Cartagena obligó a su arzobispo a emigrar a Panamá en 1911[32]. Si la masonería constituyó un peligro en los primeros decenios y fue denunciada por el magisterio episcopal, a mitad del siglo, fue descrita «más que como una caverna de conspiración antirreligiosa, como un débil instrumento de las veleidades naturalistas del neopaganismo y una especie de monipodio político para el enganche de ciertos sectores»[33].

La actividad protestante, aunque reducida, era tesonera. Es conocida la expresión de Teodoro Roosevelt, pronunciada hacia 1910, de que los Estados Unidos no tendrían influjo en América Latina mientras ésta permaneciera católica[34]. Hasta 1930, Colombia fue terreno estéril para la propaganda protestante, no obstante la actividad de los presbiterianos con sus colegios y centros de asistencia. Hasta ese año los protestantes no pasaban de algunos millares. Su momento les estaba reservado para los decenios siguientes[35].

---

27. El obispo de Cali, monseñor Perlaza, excomulgó a quienes leyeran «El arpón» y «El tábano»; casos parecidos con «La linterna» de Tunja y «La verdad» de Cartagena. En 1926 el arzobispo de Popayán tomó medidas semejantes contra otras publicaciones.
28. Véase «La Iglesia» (1920), p. 43-46.
29. Pastoral de cuaresma del Arzob. de Bogotá en 1921.
30. «La Iglesia» (1928), p. 15-32.

31. «El mensajero del Corazón de Jesús» (1910), p. 125ss. Ese año la intención del apostolado de la oración para el mes de marzo había sido «la lucha contra el socialismo».
32. El arzobispo Brioschi había escrito en 1907 un *Memorial* al presidente Rafael Reyes: *La masonería ante las leyes y la constitución de Colombia,* Cartagena 1907, 21 páginas. Otro documento parecido se debe al arzobispo de Medellín, M.J. Caycedo, *Cartas Pastorales,* Medellín 1931, p. 303-306.
33. J. Álvarez, en R. Pattee, *El catolicismo hispanoamericano contemporáneo,* Buenos Aires 1951, p. 150.
34. La afirmación pertenece a la pastoral del arzobispo de Bogotá, monseñor Ismael Perdomo, cuaresma de 1940, que la toma de C. Crivelli, *Los protestantes y la América Latina,* Isola del Liri 1931, p. 102-103.
35. El escritor protestante W.T.T. Millham escribía en 1951: «En 1930 los liberales subieron al poder y de ahí en adelante funcionó la más perfecta democracia de América. Desde 1946 han estado gobernando los conservadores bajo la inmediata dirección del general Franco y con la connivencia del clero católico se ha implantado en el país la más tremenda y sanguinaria dictadura jamás conocida en América. Ha habido una severa intensificación de la actividad para exterminar al partido liberal y la fe protestante» *(Latin America. Expanding Horizons,* Londres 1951, p. 35).

6. *Cuando cayó el Partido Conservador*

Al aparecer la hegemonía liberal en 1930, y con ella nuevos proyectos sociales, la Iglesia se encontrará poco preparada para el cambio. La larga simbiosis con un régimen confesional, así tenga su explicación en el recuerdo histórico de lo que fueron los gobiernos liberales del siglo XIX, impidieron que el catolicismo desarrollara muchas potencialidades específicas y se modernizara sobre todo por la ausencia de los centros de decisión y de la cultura.

La estructura rural de Colombia y los métodos pastorales galvanizados por esa situación, se verán sorprendidos por el cambio hacia el capitalismo burgués y por un incipiente modelo laicista de sociedad.

Se suele presentar una descripción bastante mordaz de las relaciones entre catolicismo y Partido Conservador, como si la Iglesia, sin más, se hubiera prendido al carro triunfal de los privilegios. Nos parece acertada la afirmación que hacía en 1954 el Secretariado permanente del episcopado colombiano cuando escribía

> «Por cierto el Partido Conservador, que tenía un programa católico, ha reconocido a la Iglesia una situación privilegiada en Colombia. Pero en esto no hacía más que aplicar la doctrina pontificia de la encíclica *Libertas* de León XIII. Es inexacto decir que la Iglesia se ha beneficiado de los *favores* del gobierno; el gobierno no ha hecho sino su deber en Colombia, cuya población cuenta el 99 % de católicos»[36].

IV. Los años de liberalismo: 1930-1946

1. *La república liberal*

A la hegemonía conservadora se siguió una hegemonía liberal, que, en materia religiosa dejó la impresión de que venía a arreglar cuentas. Se propugnó la liberalización del país pretendiendo naturalizar principios laicistas y desplazando a la Iglesia de sus posiciones de influencia. La reforma de la constitución, en 1936, fue un primer intento de modernización del Estado, pero al lado de aciertos sociales, se perseguía también la descristianización de la sociedad: la educación, el matrimonio, la separación de la Iglesia y del Estado, la reforma o abolición del concordato, la campaña contra el clero extranjero, la benevolencia prestada a la propaganda protestante, el fomento del sindicalismo izquierdista no eran objetivos inocentemente perseguidos. Dentro de ciertas formas externas de cortesía, obispos, clero y gobernantes vivieron fuertes tensiones que, a veces, revistieron apariencias de ruptura y aun de persecución[37]. La hostilidad adquirió matices

36. Amplia exposición a este propósito puede leerse en la carta que dirigió el director de la revista católica «Testimonio» de Bogotá al director de «L'Actualité Réligieuse» de París en octubre de 1953 («Testimonio», núm. 55 [1953], p. 15-22).

37. Frecuentes citas en M.A. Builes, *Cartas*.

sectarios y hasta grotescos: de escuelas y puestos oficiales se retiró el crucifijo, se expulsó a los jesuitas y a los hermanos lasallistas de algunos centros de educación, la policía hostigaba muchas manifestaciones públicas de fe, e incluso hubo algunos sacerdotes asesinados[38]. No en vano llegó el liberalismo para «demoler estructuras coloniales», según decía el presidente López Pumarejo (1934-1938). La más célebre manifestación católica de aquellos tiempos, el Congreso eucarístico de Medellín en 1935, cuyo himno también manifestaba un sentido polémico,

> «Salva, Señor Jesús, al pueblo colombiano
> que quiere ser tu pueblo, llamarse tu nación»

reveló la decisión de lucha del catolicismo y del gobierno.

Acantonados en los derechos que les concedía la constitución, unas veces el primado y otras todos los obispos, protestaron repetidas veces contra el atropello de sus prerrogativas, contra diversos vejámenes. La reforma del concordato, propuesta en 1942, que muchos querían suprimir como «opresor de las inteligencias», «desventura de nueve lustros», «vasallaje y esclavitud del Vaticano», pretendía una modernización de relaciones con la Iglesia y no era ciertamente maligna. Jefes conservadores resultaron más papistas que el Papa, y dentro de una táctica confusión de partido y de catolicismo, a la que se añadió un tratamiento inepto del problema por parte del nuncio (monseñor Carlos Serena), se vivió una división del episcopado en 1942. De todos modos, la acción episcopal y la terquedad batalladora de muchos colombianos bloquearon, hasta cierto punto, la descristianización de las instituciones.

2. *La hora del protestantismo*

El proselitismo protestante se intensificó seriamente; se movía dentro de la ley que garantizaba la libertad de cultos. Multitud de pastores norteamericanos se desplazaron a la América Latina, cuando se cerraron las fronteras orientales y asiáticas por causa de la segunda guerra mundial. Por los años cuarenta trabajaban quince denominaciones y sus adherentes eran 20 000. En 1940 y en 1944, el primado, y luego el episcopado, denunciaron ampliamente el problema que se consideraba además como una ofensa al estatuto religioso de Colombia. Se organizó la defensa de la fe (tal era el lenguaje de la época) en la predicación, en las revistas católicas, en la catequesis, pero no pocas veces los contornos emotivos y agresivos de la defensa respondieron a la poca lealtad y a los métodos ofensivos empleados por las confesiones protestantes[39].

38. Ibid., t. II, p. 156ss.

39. Véase el estudio de E. Restrepo Uribe, *El protestantismo en Colombia* y la anterior nota 35.

3. *El Partido Comunista*

En la década del veinte se creó el partido socialista, y en la del treinta el partido comunista, que contaba a su favor la proletarización incipiente, el éxodo de campesinos a las ciudades y el clima de «revolución en marcha» auspiciado por la república liberal del presidente López. El sindicalismo acaparado por la central izquierdista CTC, de reciente fundación, también constituyó una fuerza anticristiana. Los comunistas organizaron congresos obreros, huelgas y agitación sin ahorrar ataques materiales contra las sedes del jocismo y de la Acción Católica[40].

4. *La reacción católica*

El cambio de situación despertó fuerzas latentes del catolicismo. La Acción Católica se organizó de forma más eficaz y realista con una prensa activa sin grandes pretensiones. Se multiplicaron las «semanas de Acción Católica» y en una sola ciudad, Ibagué, se establecieron 125 centros de catequesis. RJ, fundada por los jesuitas en 1933, se distinguió por artículos que exponían y urgían la aplicación seria de la doctrina social de la Iglesia, mientras el magisterio episcopal de 1940 y 1944 se pronunciaba fuertemente acerca de la justicia social[41]. Nacieron también el jocismo y la Acción Católica rural que llegó a contar cien mil miembros activos. De sus filas saldrán pocos años más tarde los líderes sindicales que habrían de organizar uno de los primeros y más fuertes movimientos obreros cristianos en América Latina[42]. Ya desde 1930 los obispos habían pedido a los campesinos que no abandonaran sus campos, actitud que cincuenta años más tarde se manifestaría intuitiva y realista si se tiene en cuenta el crecimiento desorganizado y voraz de las ciudades, aunque sociólogos muy posteriores sólo quieren ver en ello intenciones de dominio del clero sobre el amplio mundo rural[43]. Era, eso sí, una visión muy bucólica de la realidad campesina, pues el documento episcopal no mencionaba las causas del éxodo rural. Como respuesta al sindicalismo monopolizador de signo marxista, la jerarquía creó la *Unión de Trabajadores de Colombia* en 1944 (UTC)[44], que fue encomendada a los jesuitas, excluida del reconocimiento oficial; en 1948 contaba con 313 sindicatos y 150 000 afiliados. Paralela a ella, la *Federación Agraria Nacional* (FANAL) llegaba, el mismo año, a los 100 000 socios. La UTC en 1971 se presentaba como la organización sindical mayoritaria del país con casi un millón de afiliados, lo que significaba un 68 % de la fuerza sindicalizada del país. Los grupos de la llamada izquierda cristiana se han mostrado últimamente duros y hostiles en sus ataques contra esta central obrera.

5. *Las estructuras eclesiales*

Experimentaron un gran desarrollo; entre 1938 y 1948 las parroquias llegaron a 1074; se construyeron 572 templos, el clero diocesano pasó de 1397 a 1642 sacerdotes, y creció el número de seminaristas hasta 560. Aumentó el número de religiosos y especialmente de hermanas que pasaron de 5700 a 8600. La Iglesia contaba con 413 colegios y 90 000 alumnos, dirigía 385 centros de beneficencia y caridad con casi 50 000 personas atendidas. Pero es motivo de reflexión para la Iglesia que semejante fuerza educativa no haya respondido a un cambio profundo de mentalidad en la promoción de la justicia. El arzobispo de Manizales, Luis Concha, señalaba, por su parte, en la I Conferencia del Episcopado en Río de Janeiro (1955) que los colegios católicos pecaban de «elitismo» económico. Debe reconocerse que la educación privada no goza de ninguna subvención estatal y que muchas buenas intenciones naufragan ante los problemas económicos. Los católicos han escrito mucho sobre este problema, denunciando la injusticia y desconocimiento de causa con que se ataca, por esas razones, el esfuerzo de la educación católica. El Concilio y *Medellín* han acentuado la conciencia de la democratización de la educación católica y han problematizado ciertos apacibles triunfalismos que, a la hora de la verdad, encuentran que los resultados no han respondido a los esfuerzos[45]. En el decenio de 1930 se fundaron las universidades Javeriana de Bogotá y Bolivariana de la arquidiócesis de Medellín. La Javeriana, dirigida por los jesuitas, conoció mucha hostilidad de parte de los universitarios oficiales. Para defender la educación católica se organizó la Confederación Nacional de Colegios Católicos en 1941.

40 J ALVAREZ, *Tácticas* También *Comité Central del Partido Comunista de Colombia* [¿1963?], J M NIETO ROJAS, *La batalla*

41 NIETO ROJAS, o c , p 251-275

42 Lo reconoce el líder católico argentino, E MASPERO

43 Exhortacion del Episcopado, *Conferencias Episcopales* I, p 381-386 Ya en 1919 el arzobispo de Medellín, J M Caycedo, describía las tristes consecuencias de la despoblacion *Cartas Pastorales*, Medellín 1931, p 169-173 Sin embargo, R Ramón De Roux, S I , en largo estudio histórico que comprende los años 1930-1975, presentado en un Congreso de Historia colombiana organizado por marxistas en la Universidad Nacional de Bogotá (septiembre 1977), interpreta la solicitud episcopal como intenciones de dominio paternalista

44 V ANDRADE, *UTC, realidad católica*

45 Sobre el problema del «clasismo» de la educación privada se ha escrito mucho en Colombia, especialmente en RJ, «La Iglesia» y en «Revista Interamericana de Educación» (Bogotá 1946-1970) Con estadísticas muy vivas el Secretariado Nacional de Educación de la Iglesia (SENALDI) presenta un cuadro de la realidad y concluye en 1964. «Estos datos nos revelan que las pensiones que se cobran en más de un 90 % de los colegios [católicos] son pensiones no para la *clase rica* sino para la clase menos pudiente» (véase «Revista Interamericana de Educación» [Bogotá 1964], núm 121 y 123) Aquel mismo año, en la Asamblea de la Confederación de educadores católicos se hacía una crítica a la imagen «elitista» de la educación privada Véase también «El Catolicismo» (periód), Bogotá 2 de abril de 1964 Hacemos referencia al decenio del 60, aunque salga del período a que se refiere el texto, porque entonces se reflexiona sobre el conjunto historico del apostolado educativo

6. *El Nueve de abril*

El 9 de abril de 1948 fue asesinado el caudillo liberal, Jorge Eliécer Gaitán. La explosión popular de venganza no conoció límites[46]. El movimiento revistió agudas características antirreligiosas con el asesinato de algunos sacerdotes y el incendio de templos y edificios religiosos en diversas ciudades de Colombia. Abundan las interpretaciones acerca de las causas y el significado de este fenómeno inusitado hasta entonces en la nación. Los obispos hablaron y trataron de exponer las responsabilidades haciendo un análisis de la naturaleza y tácticas del comunismo ateo y de las consecuencias a que podía conducir la aplicación del liberalismo doctrinario. Pero el «Nueve de abril» demostró que había niveles de descristianización y odio de clases más profundos de cuanto hubiera podido pensarse. El deterioro moral en todos sus aspectos, que conformó un clima apto para la expresión violenta de la vida política, fue denunciado ampliamente por los obispos en un mensaje a toda la nación en junio de 1951. Empero no sería exacto dramatizar excesivamente sobre una irreligiosidad generalizada: la explosión abrileña estuvo circunscrita, en cuanto a sus formas antirreligiosas, a algunas ciudades. Vinieron poco después grandes misiones populares y la celebración del I Congreso Eucarístico Bolivariano de Cali, que congregaron multitudes enormes, índice, por lo menos de una honda sensibilización religiosa. El decenio siguiente, no obstante cuanto diremos en seguida, se caracterizó también por manifestaciones de gran vitalidad cristiana,

V. Los años del cambio: 1948-1965

1. *Entre el episodio y la ruptura*

Con el «Nueve de abril» se plasmó una ruptura. Ruptura política porque los partidos no lograron responder a las necesidades genuinas de la nación. Ruptura social, por la acentuación de una época de violencia como no ha existido, tal vez, este siglo (hablamos antes de 1960) en América Latina, a excepción de la revolución mexicana. Muchas expresiones de la cultura se muestran ya audaces social e irreligiosamente. Crece el antagonismo más que de partidos, de clases sociales. Se percibe la crisis de valores y se modifican irreversiblemente las estructuras de los grupos tradicionales. Así ocurre con el incontrolado fenómeno urbanístico, y, positivamente con el acceso cada vez más generalizado de la cultura y el fortalecimiento de una clase media. La irrupción de los medios de comunicación golpean fuertemente la integridad de la familia tradicional.

Pero el Nueve de abril no pasa de ser un episodio, porque el país no aprendió sus lecciones. En respuesta a la Comisión Antepreparatoria del

46. Explicación del hecho, de sus causas y sentido: RJ (1948)/2, p. 180ss, véase también: A. Abella, M. Estrada Monsalve; R. Reyna.

Concilio, el nuncio apostólico, monseñor Giuseppe Paupini, evocando la caída del trono y del altar en la revolución francesa, escribía: «Hoy la Iglesia es considerada por muchos, así sea injustamente, como el baluarte del conservadurismo: por ello es preciso obrar a fin de reconquistar la confianza de las masas obreras y trabajadoras, insistiendo contra el egoísmo de ciertas clases para que adopten una actitud más en consonancia con los principios cristianos y el sentido social que la Iglesia ha recomendado siempre. Lo que debe entenderse especialmente de algunos países donde prevalecen sistemas y mentalidades feudales, donde la riqueza está en manos de pocos, convencidos, tal vez, de que viven en perfecta armonía con el Evangelio, cuando es bien poco lo que hacen en favor de los que nada tienen»[47].

En el decenio de 1950 trabajó, contratado por el gobierno, en el análisis socioeconómico, el padre Louis Lebret, O.P. En 1957 registraba un enorme progreso económico, pero completamente falaz: la estructura de la nación era anormal, ya que mientras un 4 % de la población disponía de los ingresos con 1800 dólares por persona, el 80 % se repartía sólo el 35 % de los ingresos con cien dólares anuales por persona[48]. El fogoso jesuita, padre Lombardi, predicó en plazas colombianas en 1951, estigmatizó la realidad social del país y fue tachado por ciertos sectores clericales y sociales de visionario y demagogo. El nuevo arzobispo de Bogotá, cardenal Crisanto Luque (1950-1958), sucesor del santo arzobispo Ismael Perdomo, y otros obispos de diócesis con clero numeroso, se preocuparon seriamente por formar sacerdotes en el área social, en Roma y en Lovaina, adonde marchó el joven sacerdote Camilo Torres. La Comisión de Acción social del episcopado fomentó el estudio de la doctrina social de la Iglesia en numerosos cursos dictados al clero en casi todas las diócesis.

2. *La violencia*

Caracteriza los años siguientes al «Nueve de abril» el desarrollo monstruoso de la violencia política, que llegó a extremos de increíble barbarie. Sobre el horrendo fenómeno se han multiplicado interpretaciones de toda clase, psicológicas, económicas, históricas, políticas[49], así como se ha querido demostrar la activa participación del comunismo[50]. Se habla de varios centenares de miles de víctimas, verosímilmente unas 130 000[51], y al hacer

47. *Acta et Documenta*, p. 446-447.

48. L. Lebret, en diversos lugares de su obra.

49. La historiografía de la violencia ha sido cultivada especialmente por escritores de izquierda: O. Fals-Borda, D. Pecaut, F. Posada; G. Sánchez. Léase especialmente C. Torres: *La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas*, en *Cristianismo y Revolución*, o.c., p. 227ss. Tuvo mucha audiencia el estudio de G. Guzmán - O. Fals-Borda, *La violencia*. Critica esta última interpretación M.A. González, *Análisis*.

50. A. Moncada, *Un aspecto de la violencia*.

51. Así G. Guzmán, nota anterior 49, p. 292. La izquierda y la historiografía marxista llega a afirmar medio millón de muertos, lo que supondría el inverosímil número de 155 asesinatos diarios durante nueve años. V. Andrade, *No somos asesinos* en RJ 1 (1962), p. 221-222.

el escrutinio de la violencia desde el ángulo religioso se han señalado como causas la irreligión, la provocación, la pedagogía del odio y el fraude político. En 1951, en 1952, en 1953 y en 1958, los obispos hablaron en términos angustiosos; la consigna de 1952, «Colombia no está como Dios quiere» dio origen a una «cruzada nacional por la paz», de escasos o nulos resultados por la exasperación de las pasiones y desconfianza en los propósitos.

Merece especial atención, entre no pocos documentos pastorales, el mensaje del cardenal Crisanto Luque, arzobispo de Bogotá, en que señala entre las causas de la violencia, la ignorancia, el alcoholismo endémico, el desprecio a la vida humana, porque se ha borrado el sentimiento cristiano de su dignidad, por la negligencia en el ejercicio de la justicia y el asentamiento de la impunidad, por los odios ancestrales y los excesos de la pasión política[52].

Es injusto afirmar que la violencia fue protagonizada por el pueblo colombiano. Sus mandantes y ejecutores representan una minoría ínfima que, desplazándose por parte del territorio nacional, dio la sensación de una guerra civil, término por otra parte impropio y exagerado. La respuesta que dio el departamento de Tolima a la misión de paz organizada por su obispo y por el nuncio apostólico en 1960 y en cuya realización se movilizó gran parte de las fuerzas católicas de Colombia, indicó que la población seguía conservando muchas reservas de fe y de confianza en la Iglesia. Tal vez consistió la falla en no haber institucionalizado estas cruzadas de paz evangélica por mucho más tiempo y en otros lugares que habían sido igualmente sacudidos por la ola violenta.

En 1953 el general Gustavo Rojas Pinilla dio un golpe de Estado, único en este siglo. Se trató de una dictadura relativamente blanda de derecha, prolongada hasta 1957 en que renunció al poder hostigado en gran parte por la oligarquía. El episcopado, no obstante la ilegitimidad del golpe, aceptó el hecho que había sido recibido positivamente por la mayoría nacional. Pero, cuando en 1956, el gobernante exigió al ejército un juramento de fidelidad a su persona y al partido recién fundado como la «tercera fuerza», el episcopado protestó por la ilegitimidad de semejante juramento que propendía al totalitarismo: acababa de vivirse la experiencia peronista en Argentina. En las semanas de tensión que precedieron a la caída de Rojas (mayo de 1957), los obispos de Popayán, Cali y Medellín estuvieron al lado de multitudes, especialmente de jóvenes, sublevados contra las arbitrariedades del gobierno. El cansancio de tanta estéril violencia llevó a los partidos a crear el Frente Nacional, como solución para cancelar los años de implacable antagonismo. Proyectado para 16 años, tuvo la ventaja de suprimir la violencia política pero no aportó casi nada a la solución de los problemas estructurales. La apatía electoral es un síntoma del fracaso de los partidos tradicionales.

52. «La Iglesia» (1957), p. 343ss.

3. *La vida católica*

Contrariamente a esta situación, la época responde a un clima de euforia en la vida católica. El éxito del Congreso eucarístico de Cali (1949), de los congresos católicos del Año Mariano (1954), de la Primera Asamblea nacional de Obras católicas (1952), de congresos catequísticos y vocacionales, de encuentros pedagógicos y de clamorosas misiones populares (1958-1963), ofrecían la fisonomía de un país en gran parte sano y recuperable. Se advierte una revitalización de la Acción católica y de la JOC[53] y nacen iniciativas como Cáritas, el Movimiento familiar cristiano y La Legión de María a las que tampoco les ahorran críticas de «alienación» y «dicotomía» ulteriores movimientos progresistas. La Iglesia contó para su fortuna con la nunciatura de monseñor Antonio Samoré (1950-1953). Entre muchos beneficios, a él y a sus sucesores se debe el incremento de diócesis. Fueron años de crecimiento vocacional, a veces sorprendente, de construcción de enormes seminarios y noviciados. Se abrió el seminario para vocaciones tardías en La Ceja (Antioquia) que desde entonces se ha sostenido con 300 seminaristas cada año. Fueron los años de la creación de las Escuelas radiofónicas de Sutatenza, que respondían a un proyecto global de Acción cultural popular (ACPO) para la promoción y evangelización del mundo rural. En 1957 contaba con más de 12 000 escuelas y 210 000 alumnos y había repartido centenares de miles de catecismos, cartillas de lectura, de aritmética y de sistemas de agricultura y zootecnia[54]. La obra social del Círculo de Obreros fundada a principios del siglo por el jesuita Campoamor que beneficiaba a millares de familias y educaba en la fe y en la justicia, se siguió extendiendo a muchas otras ciudades[55], y otras iniciativas de promoción humana como las Granjas infantiles, las Escuelas eucarísticas, los barrios obreros construidos por las diócesis en Medellín, Pasto, Pereira, Cali, Bogotá (El Minuto de Dios), ofrecían una imagen positiva del sacerdote. Merece recogerse esta confesión del padre Lebret: «Una de las más grandes maravillas que he encontrado en mi vida es la de ese villorrio de los Andes a algunos kilómetros de Bogotá donde se ha obrado una revolución silenciosa. Fómeque es como uno de los puntos luminosos sobre el mundo»[56].

53. RJ (1959)/2, 149ss.

54. F. Houtart - G. Pérez, *Acción cultural.* Descripción en los días de su despegue, en «Latinoamérica» (México 1955), p. 451-455. Sobre esta original iniciativa se hicieron grandes elogios en la I Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro (1955); numerosas revistas en América Latina y aun en Europa informaban periódicamente. Juan XXIII en 1960 y Pablo VI en 1968 le dedicaron discursos de bendición y estímulo. En Centroamérica, Santo Domingo, Venezuela, Bolivia, Brasil y Filipinas se crearon escuelas radiofónicas inspiradas en el proyecto colombiano.

55. G. González Quintana, *El padre Campoamor.* J. Álvarez, *La Obra del padre Campoamor,* en RJ 1 (1943), p. 147ss.

56. *Le tour du Monde en 16 questions,* en «Informations Catholiques Internationales», núm. 39 (1.° de enero de 1957), p. 11-18, cita, p. 18. En una Conferencia dictada en Bogotá, Lebret decía: «Fómeque alcanza un nivel social elevado, uno de los más altos y sorprendentes del

Hacia 1959 se empezó a tratar de la reforma agraria. La Iglesia ya había hecho sus planteamientos en sus «congresos católicos de vida rural» (Manizales, 1952). «Revista Javeriana» presentaba en 1959 un cuadro de la injusticia distributiva de la tierra, donde, por ejemplo, 32 latifundios ocupaban 480 000 hectáreas y 112 000 minifundios apenas tenían 54 000 hectáreas. Los jesuitas de la Coordinación de Acción Social y otros técnicos dictaban cursos y seminarios al clero sobre la urgencia de una reforma y sobre la miseria del campesino. Sólo que la palabra *reforma* tendrá un sentido demoníaco en los años siguientes dentro de ciertas corrientes sociológicas como si con la *reforma* la Iglesia persiguiera únicamente la aplicación de inocentes cataplasmas a una situación de injusticia estructural.

4. *La «persecución protestante»*

La actividad protestante se venía incrementando notablemente desde 1930. En 1955 había 25 denominaciones, pero su trabajo se complicó con la situación política. La oposición del liberalismo a los gobiernos conservadores después del Nueve de abril contó con la simpatía militante de las denominaciones protestantes. Se habló entonces de una «persecución protestante» cuya orquestación recorrió todo el mundo. Hubo, por parte de sacerdotes y de católicos, actitudes intransigentes y reprobables, pero también se explotó de mala fe una información tendenciosa contra el catolicismo.

No han faltado voces protestantes que han puesto sobre aviso acerca de lo que podía constituir una difamación del catolicismo y un proselitismo agresivo y ofensivo de los sentimientos religiosos y nacionales[57]. Cuando el «New York Times» (24 de enero de 1956) habló de persecución ejercida contra el protestantismo, el presidente de la Confederación Luterana Mundial, Hans Lilje, que había viajado por Colombia, desmintió la información en el sentido dado por el diario americano; también «Jeune Église», órgano de la Iglesia calvinista de Suiza, publicó un artículo firmado por Hans Bretscher que no estaba de acuerdo con la campaña creada contra el catolicismo colombiano[58]. Si en América Latina, concretamente en Colombia, trabajaran las grandes Iglesias de la reforma, no hubiéramos tenido tan ingratas experiencias. Pero al intervenir comunidades de tipo sectario, los problemas se complican[59]. Cuando la comunidad protestante de Taizé se dirigió al arzobispo de Bogotá, cardenal Luque, de viaje por Europa para asistir al cónclave de 1958, exponiendo su preocupación por la situación de los protestantes, el cardenal invitó para que una comisión viniera a Colombia y verificara la exactitud de los hechos. Todavía en 1960 se publicaban boletines difamatorios contra la Iglesia. Para 1980 el protestantismo se había extendido en forma llamativa y afirmaba contar con casi un millón de simpatizantes. Cálculos neutrales estiman en 200 000 el número de cristianos evangélicos («Almanaque mundial» 1975). Las reticencias del episcopado colombiano frente a la primera redacción de la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa, obedecía a la índole muchas veces sectaria y desleal de la actividad de ciertas confesiones[60].

5. *Hacia el Concilio*

A la invitación hecha por la Santa Sede para que los obispos presentaran sus proposiciones antes de la celebración del Concilio, respondieron unos 25 prelados colombianos[61]. Hay propuestas que piden se trate en profundidad la teología del Cuerpo Místico, la dimensión social de la Iglesia, la comprensión moderna del pecado original, la promoción del laicado. Algunos obispos desean la instauración del diaconado permanente, el uso de la lengua común en la liturgia, la condenación del comunismo. Se advierten muchas reservas frente al apostolado capillista de los religiosos. Las proposiciones no son originales ni audaces, pero se mantienen en los niveles de apreciación de otros episcopados de América Latina[62].

---

mundo, gracias a la labor de un sacerdote», RJ 2 (1957), p 33 (vida nacional) Pueden leerse reseñas de esta experiencia en «Latinoamérica» (Mexico 1952), p 392-395, *Fomeque, el milagro Colombiano,* SIC, num 240 (Caracas 1961), p 468-471, *Boletín del CELAM,* num 41, suplemento II (Bogotá 1961), p 1-6 El propio P A Gutiérrez describió su obra *Cómo debe trabajar el párroco en bien de la Comunidad rural,* «Testimonio», num 48-49 (Bogotá 1953), p 98-116

57 La revista TIME, 21 de julio de 1943, p 53, en artículo del misionero episcopaliano George Packard que había vivido en Colombia de 1944 a 1947 hacia notar el metodo ofensivo del proselitismo protestante

58 Citado por «Informations Catholiques Internationales», núm 18 (15 de febrero de 1956), p 13-14 Niega la existencia de una persecución sistemática el periodico suizo «Neue Zurcher Zeitung», cit por «Informations Cath Intern », núm 7 (2 de septiembre de 1955), p 8

59 Autoridades luteranas de Bonn afirmaron en 1958 que no eran perseguidos los protestantes precisamente por ser tales y señalaron el sentimiento popular por la deslealtad de algunos grupos acatolicos «Informations Cath Intern », núm 84 (15 de noviembre de 1958), p 26 P Culhane, redactor de la revista «América» (Nueva York) hizo una amplia investigación en 1958 y hablo de un protestantismo *made in USA* Cita la iniciativa del obispo católico norteamericano, L Ligutti, apoyado por el arzobispo de Bogotá, cardenal C Luque, para que una Comisión mixta investigara la situación Véase «América», 8 marzo 1958 La obra mejor documentada al propósito es la de E Ospina, *Las Sectas protestantes* (bibl), publicada también en inglés Es absolutamente inexacta la opinión de F B Pike que afirma sobre esta obra «el autor ataca violentamente [sic] la actividad misionera protestante » Véase *Nueva Historia de la Iglesia* (R Aubert y otros) V, Madrid 1977, p 366, nota 18 Allí hay bibliografía del punto de vista protestante

60 *Acta et Documenta S Concilii Vaticani II,* p 872ss

61 *Acta et Documenta [ ],* p 397ss

62 Basta leer en *Acta et Documenta* las observaciones de obispos muy renombrados como las de D Hélder Câmara, Manuel Larraín (Chile), Leónidas Proaño, etc

VI. Los años del postconcilio: 1966-1980

1. *Las situaciones*

Entre 1965 y 1980 la población pasó de diecisiete a más de veintisiete millones y la población rural disminuyó a un 34 %. Fundaciones como Profamilia sostenidas por los Estados Unidos promueven, cada vez más audazmente, el control de la natalidad. Algunos obispos (Villavicencio, Armenia) tienen que denunciar campañas de esterilización entre la población marginada. Fuera de los territorios de misión se cuentan once sedes metropolitanas y treinta diócesis con unas 2800 parroquias. El número de sacerdotes diocesanos y religiosos pasaban de 5000 y las religiosas sumaban 18 500. Las parroquias sin sacerdotes eran 84. En 1975 hubo 628 000 bautismos, pero se advierte una flexión en el número proporcional por diez mil habitantes a partir de 1972[63]. La Iglesia dirigía 2114 obras con fuerte acento en las educativas (1180, o sea el 56 %).

En 1973 se firmó un nuevo concordato después de largos estudios. Su espíritu responde a las nuevas circunstancias de modo que «no sólo acentúa el pluralismo religioso, sino que la Iglesia, por lo que se refiere a la función propia del Estado, pone el acento en la dignidad humana». No se privilegia a la Iglesia frente a otras confesiones, sino que se tiene en cuenta el derecho de los católicos para el ejercicio de su fe. El Estado no induce a contraer matrimonio católico, pero da garantías civiles a quienes libremente lo contraigan. Garantiza igualmente el derecho de los católicos a la educación religiosa; el clero no goza de privilegios, sino de ciertas inmunidades, basadas en su servicio específico y para proteger el ejercicio de su misión[64]. El acuerdo fue aprobado por el Congreso en 1974 y fue sometido a un tratamiento injusto y a una presentación tendenciosa por parte de políticos y periodistas anticlericales y en algunos escritos de ciertas corrientes cristianas.

Además de los partidos tradicionales, surgió el partido de Alianza Nacional Popular (ANAPO), acaudillado por el ex presidente militar Gustavo Rojas Pinilla, que polarizó gran parte de las masas descontentas y alcanzó millón y medio de votos en 1970; decayó luego casi hasta desaparecer. Se acentuó mucho más el fenómeno de la apatía electoral de modo que la abstención en 1978 llegó casi al 70 %. El presidente liberal Alfonso López Michelsen (1974-1978) esgrimió como un instrumento de su campaña la promesa de que en los cien primeros días de su gobierno se vería legalizado el matrimonio civil, que efectivamente fue admitido en la legislación.

63. «Annuarium Statisticum», c. 9. En 1972 hubo 32 bautizados por 10 000 habitantes y en 1975, sólo 26.

64. Véase la publicación del Episcopado colombiano: *Presentación del Nuevo Concordato;* L. Uprimmy, *¿Es inconstitucional, anacrónico y contrario al Vaticano II el Concordato de 1973?*, en «Foro Colombiano», núm. 63 (Bogotá 1973); A. Vásquez Carrizosa, *El Concordato.*

2. *Las tensiones*

El juicio del padre De Lubac[65] cuado escribe sobre «una disposición amarga y vengativa decidida de antemano a no perdonar nada; una voluntad de denigración, una especie de agresividad que se ejerce contra el pasado de la Iglesia y contra su actual existencia», y cuando habla «del tamiz selectivo para rechazar todo lo que la Iglesia ha producido durante siglos en favor de la humanidad», tiene aplicación en estos 15 años de vida colombiana a través de la «contestación» ejercida especialmente por grupos cristianos que gustan llamarse de izquierda[66]. En un documento alternativo remitido por una mayoría de obispos a la Conferencia episcopal de Medellín (1968) se recogía esta disposición espiritual: «Insistimos hasta la fatiga en mostrar una imagen unilateral de nuestra realidad, huérfana de todo lo bueno y con todas sus lacras ostentosamente exageradas»[67]. Todavía en 1975 volvía a recordar: «La misma Iglesia es víctima de corrientes que parecen ser efecto de una consigna de distorsión y de difamación de las obras de la Iglesia o de silencio concertado con los brotes de anticlericalismo.» El grupo clerical simpatizante con aspectos de la ideología marxista acusa al magisterio episcopal de utópico, idealista, «tercerista», y cómplice de la «situación de pecado» en que viviría la Iglesia colombiana. Tal presión empezó a percibirse desde 1966. Abrió fuego un pseudónimo, el «presbítero Natanael»; grupos laicos anunciaron que tomarían distancia de los obispos porque decían, «no podemos seguir anclados en el ayer». No les faltaba razón en algunos objetivos e intenciones, pero la forma de proceder difícilmente parecía constructiva. En la reflexión ulterior se advierte un selectivismo de lectura e interpretación de *Medellín*. Hizo algún ruido el libro *Siervos de Dios y amos de los indios*[68], requisitoria pseudocientífica contra los misioneros capuchinos y contra la obra misional, orquestado en Europa y después caído en el descrédito cuando se comprobó la falsedad de muchas afirmaciones.

El caso de Camilo Torres, muerto en la guerrilla en febrero de 1966, es universalmente conocido. Nació en Bogotá en 1929, estudió en Lovaina y trabajó brillantemente en la arquidiócesis de Bogotá. En contacto con el mundo universitario «siente vivamente los problemas sociales y propone soluciones que encuentran eco en quienes están luchando contra la injusticia [...]. Le dolía en el alma la miseria de las clases populares y la desigualdad de oportunidades tan visible en los países subdesarrollados» cuyas es-

65. *La Iglesia en la crisis actual* (ed. castellana), Santander 1970, p. 23.

66. Algunas publicaciones extranjeras se extralimitan en la información negativa sobre la Iglesia y el episcopado de Colombia. Mencionamos a «Informations Catholiques Internationales», «Études» (los artículos de Ch. Antoine), «Vivant Univers», «Noticias Aliadas» (Perú), CRIE (Costa Rica). Ejemplar de esta literatura panfletaria es el libro del sacerdote colombiano, S. Sepúlveda, *Pecados de la Iglesia en Colombia,* Bogotá 1971.

67. Texto en RJ (1968)/2, p. 513ss.

68. Edit. en 1969 en Bogotá. Traducido al francés y orquestado en Europa. Le han respondido: P. Crous, «Los Misioneros Capuchinos», etc.; R. Vidal, *Crítica histórica.*

tructuras quería cambiar[69]. Acentuadas las dificultades de mutua comprensión con su arzobispo, el cardenal Luis Concha, a quien se le admitió la renuncia a la arquidiócesis en 1967, el padre Torres dejó legítimamente el ministerio sacerdotal en 1965[70]; en agosto presentó al pueblo colombiano su Plataforma del Frente Unido; algunas de sus intervenciones fueron de extremada acidez contra la jerarquía[71]. No todo fue incomprensión de parte de sus superiores, ni menos puede decirse que lo hostilizaron por su lucha en favor de los pobres. El cardenal Luque lo apreció profundamente, pero es difícil que su sucesor, cardenal Concha (1959-1967) fuera el líder eclesiástico que necesitaba para estos años la Iglesia colombiana. El obispo «de avanzada», monseñor Gerardo Valencia, muerto en accidente aéreo en 1972, escribía a su hermana, poco después de la muerte del padre Camilo Torres, que la violencia no era el camino de la liberación de los pobres[72].

Las tensiones entre grupos de sacerdotes y jerarquía aparecieron más hondas con el «grupo de Suescún» (octubre de 1966); conformado bajo el liderato de monseñor Gerardo Valencia, vicario apostólico de Buenaventura, surgió el «grupo de Golconda» en 1968[73] que se alineó en actitud crítica del sistema sociopolítico colombiano y fue el núcleo de los Sacerdotes para América Latina (SAL) con marcada opción socialista. Presentó un programa de ideología marxista[74]. Es difícil conocer el número de sus adherentes por la discreción que se observa en este punto y se explica diciendo que así escapan «a la represión del aparato eclesiástico».

3. *El Congreso Eucarístico internacional de Bogotá*

En agosto de 1968 se celebró en Bogotá el XXXI Congreso Eucarístico internacional, con la presencia, durante tres días, de Pablo VI. Se le hizo mucha propaganda hostil en ámbitos internacionales y aun después de su

69. Sobre el padre Camilo Torres existe abundante bibliografía, sobre todo de hemeroteca. Las citas del texto están tomadas de RJ (1966)/1, p. 177ss. Véanse, por ejemplo, H. Daubechies, *Camilo Torres: ¿la revolución desesperada?* en «Mensaje», núm. 147 (Santiago 1966), p. 120ss; G. Guzmán, *Camilo, presencia y destino* (o.c. en bibl.); C. Torres, *Cristianismo y Revolución* (o.c. en bibl.); A. Valencia Tovar, *El final del Camilo*, Bogotá 1976.

70. C. Torres daba su propia explicación sobre las causas que lo llevaron a pedir la secularización. Las atribuye, en síntesis, a la voluntad de no entrar en conflicto con la jerarquía que –según él– pretendía silenciarlo en su compromiso por el pueblo (véase C. Torres, *Cristianismo y Revolución*, o.c., p. 406-407). Pero *audiatur et altera pars*, ya que no se conoce la documentación de la curia arzobispal de Bogotá y de la Santa Sede referente a su caso.

71. «Iglesia prostituida a los ricos», «jerarcas sujetos a la oligarquía», «el cristianismo ha sido falseado» (discurso del 6 de agosto de 1965 en Barranquilla).

72. La publicó la revista «Cromos» de Bogotá en la entrega de Semana Santa de 1972.

73. El programa basado en una reflexión que pretende inspirarse en el Concilio y en *Medellín* se publicó en diciembre de 1968, pero el grupo como tal, no sobrevivió mucho tiempo. Existe el estudio de Weiss - Belalcazar, *Golconda, el libro rojo de los curas rebeldes*, Bogotá 1970.

74. El documento del Episcopado colombiano, *Identidad cristiana en la Acción por la Justicia*, diciembre de 1976, presenta un estudio de estas tendencias. Véase más adelante, nota 84.

celebración se pretendió restarle importancia. El Santo Padre, de regreso a Roma lo calificó de «triunfo sin triunfalismo». Los católicos colombianos se prepararon con la celebración, a escala nacional, de asambleas familiares sin la espectacularidad de las misiones populares de antaño, pero de efectos más profundos. En su organización participaron muchos laicos y se beneficiaron centenares de miles de católicos. No faltaron las cartas «al hermano Pablo» para acusar a la Iglesia: «Vas a estar en un país donde la Iglesia tiene un gran poder, porque se ha identificado sistemáticamente con los poderosos y los opulentos», escribían dirigentes de la CLASC y de la FCLA (Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos y Federación Campesina Latinoamericana, respectivamente)[75]. Es verosímil que al Congreso le faltara una estructuración más popular: la filigrana litúrgica y la ausencia de expresiones tradicionales (antorchas, procesión eucarística, primeras comuniones, etc.) dieron la sensación de que la muchedumbre se hallaba un poco desorientada. Otros, en cambio, juzgaron que se había encontrado el esquema postconciliar de los Congresos Eucarísticos, centrados precisamente en la celebración sacramental de la fe. Se hubiera podido encontrar un tercer camino que no olvidara el papel que desempeña la religiosidad popular[76]. Conjuntamente se tuvieron congresos y asambleas teológicas, litúrgicas y misionales. Con esta ocasión el Papa hizo una donación de un millón de dólares recabados de la venta de propiedades de la Santa Sede para la promoción del campesinado colombiano y así se creó el fondo *Populorum Progressio*.

4. *Vida eclesial*

La disminución cuantitativa en la vida eclesial se ha visto compensada con un afinamiento cualitativo en la vida de los laicos. Se advierte un despertar bíblico, una mayor participación litúrgica en muchas parroquias, aunque la inercia no acaba de explotar la riqueza de la doctrina conciliar. Las comunidades eclesiales de base, recomendadas por el episcopado en 1969 como medio muy apto para la renovación de la Iglesia, han encontrado lugar privilegiado en muchos planes diocesanos de pastoral. Hacia 1978 existían unas 4000 en zonas rurales y urbanas, aunque un poco desligadas de la teología del ministerio y a veces en dificultades de coordinación con «la realidad arcaica de la parroquia»[77].

Desde 1972 se acentúa el trabajo de promoción de ministerios laicales; en 1980 había 300 ministros y unos 1500 candidatos, hombres y mujeres, en

75. A. Gheerbrant, *La Iglesia rebelde.* Hemos aducido bibliografía sobre el Congreso Eucarístico, y la visita del Papa en el cap. v, p. 804s, notas 1-5. También: J. Gómez, *El XXXIX Congreso Eucarístico Internacional.*

76. Véase en este mismo volumen, cap. v, p. 804ss, la descripción del Congreso Eucarístico, que más que evento colombiano fue evento internacional y sobre todo, latinoamericano.

77. *Documentos de trabajo para la XXXIX Conferencia Episcopal* (mimeógr.), t. II, p. 53ss.

18 diócesis. Se han vinculado a la pastoral catequética cuya renovación se debe, en gran parte, al Departamento de Catequesis de la Conferencia Episcopal. Algunos sacerdotes opinan que las comunidades de base y los ministerios laicales todavía sufren de un cierto raquitismo; también lamentan el escaso desarrollo del diaconado permanente, porque ciertos ambientes le tienen miedo y se hace una pobre presentación teológica. Empero, de 500 párrocos interrogados en 1977-78, el 91 % veían positivamente la instauración del diaconado[78]. El Departamento de Misiones de la Conferencia Episcopal ha fomentado la aproximación científica a la antropología indígena y ha colaborado en la celebración de congresos indigenistas (ASCOIN).

La crisis sacerdotal y vocacional se dejó sentir especialmente entre 1968 y 1973. En 1980 se calculaba en 400 el número de sacerdotes diocesanos que había pedido la exoneración del ministerio. A la creciente desproporción entre sacerdotes y fieles se añade la injusta distribución del clero, nunca corregida. Mientras la diócesis de Jericó tenía un promedio de 2000 fieles por sacerdote en 1977, la de Sincelejo contaba con un sacerdote por 18 000 feligreses. En este mismo año casi un 40 % de los sacerdotes sobrepasaban los 50 años. Los seminarios mayores diocesanos en funcionamiento eran 20 con 1300 seminaristas. En Yarumal (Antioquia) se abrió el seminario para campesinos que trata de mantener en los alumnos el afecto por el mundo rural. La pastoral vocacional procede en estos años con mucha madurez, superior a la de los años pasados de abundancia, y acertadamente, ni el diaconado permanente, que en 1977, en contra de cierto pesimismo señalado antes, tenía 1300 aspirantes, ni los ministerios laicales se han propuesto exclusivamente para suplir la deficiencia de presbíteros[79].

Los religiosos sufrieron más sensiblemente el impacto de la crisis. Familias religiosas de hombres y mujeres de gran arraigo y tradición en el país disminuyeron en forma alarmante. Aunque se advierte un desplazamiento apostólico hacia las zonas marginadas[80], persiste todavía la fijación en el apostolado educativo y la concentración en determinadas regiones espiritualmente menos necesitadas. Los religiosos están coordinados por una instancia central de mucha actividad (CONFER).

5. *El magisterio episcopal*

El magisterio de los obispos ha tenido que atender a una gran variedad de temas: el diaconado, la vida humana, la necesidad de cambio, la paz, la justicia, el matrimonio, el compromiso político, las vocaciones, la evangelización, la familia. La base pastoral de esta doctrina está representada en el documento *La Iglesia ante el cambio*, de 1969, y por la reflexión teológica

78. Ibid., t. I, p. 67.
79. Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano (SPEC), *Pastoral de las Vocaciones* (1977).
80. C. de Lora, *Estudio sociográfico*, con las estadísticas y cuadros gráficos passim.

hecha como preparación al Sínodo romano de 1971[81]. Los problemas de la miseria y de la justicia ya no se tratan en niveles personales sino estructurales «con una perspectiva completa de las realidades humanas, de los diferentes valores» y con la fundamentación «de una teología bíblica, de una antropología, de una sociología, y, por supuesto, de una axiología y de la ética». Desde 1966 el episcopado trazó un plan de pastoral, unitario y planificado, en que se consideraron tres aspectos: profético, litúrgico y caritativo. Se advierte el progreso con relación a las preocupaciones, al énfasis y a la entonación de decenios ya sobrepasados. En 1973 todo el episcopado asistió a un curso de *aggiornamento* teológico dictado durante varias semanas por profesores de renombre internacional. El mismo episcopado viene organizando anualmente congresos de teología, en que se tratan los temas de mayor incidencia en la vida eclesial.

La insistencia ha recaído en el terreno de la justicia. En 1967 las parroquias fueron invitadas a reflexionar durante varios domingos acerca de la encíclica PP. Además del apoyo brindado en 1958, 1960 y 1967 a la reforma agraria, los obispos, después de un curso dictado en 1967 por el Instituto Interamericano de Ciencias agrícolas, declararon que la Iglesia aceptaba gustosa «que los bienes que posea y que el bien común requiera para los programas de reforma agraria..., sean tratados de la misma forma en que lo son las propiedades particulares». Aunque los censos manifestaban que las posesiones eclesiásticas no era de la magnitud que vulgarmente se les asignaba, algunos obispos entregaron amplias extensiones de tierra para la promoción de los campesinos y de los indígenas.

La enseñanza de *Medellín* fue acogida «como valiosa proyección del Concilio, un hecho de solidaridad de toda la Iglesia latinoamericana ante los problemas comunes del continente; un encuentro con el hombre concreto, lleno de fe en sus posibilidades y de esperanza en su renovación, un testimonio de diálogo y de compromiso con la inquietud de nuestros pueblos, y, fundamentalmente, un acto de amor a Dios, de comunión eclesial y de amor pastoral a los hombres» (*La Iglesia ante el cambio,* 1969). Hay tres documentos de especial valor referentes a la justicia y a la situación concreta. El primero, *La Iglesia ante el cambio* (1969) es una reflexión sobre el cambio, fenómeno característico de la sociedad contemporánea que quiere responder a las expectativas de la comunidad católica y previene contra los peligros de integrismo o de impaciencia que pueden bloquear el dinamismo de la Iglesia[82]. El segundo se refiere a la *Situación de justicia en el país* (1973-1974): analizada la situación concreta, se habla de la educación para la justicia y tiene como complemento un compendio práctico y doctrinal titulado *Justicia y exigencias cristianas*[83]. El tercer documento, *Identidad cristiana en la acción por la justicia* (1976) analiza las diversas teologías de la

81. Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, *Justicia y exigencias cristianas,* p. 465ss.
82. J. Marins, *Praxis,* p. 96ss.
83. Ibid., p. 552ss.

liberación y las implicaciones que se descubren en Colombia[84]. Esta reflexión episcopal tuvo amplia resonancia en otras conferencias episcopales de América Latina, de Europa y de Filipinas[85].

6. *Hacia Puebla*

La XXXIV Asamblea del episcopado, reunida en mayo de 1978 recibió y organizó los aportes de la comunidad católica para la Conferencia de Puebla. Aunque el número de intervenciones enviadas (unas 1500) no fue tan numeroso como en Chile o en Brasil, se formaron dos tomos de sugerencias, de observaciones y de críticas acerca de la situación civil y religiosa de Colombia, expresadas con inteligencia y sinceridad[86]. El período subsiguiente a *Puebla* conoció bastante actividad inicial orientada al estudio de su doctrina; el primer ímpetu arriesga a perder fuerza como ocurre cuando la responsabilidad se diluye. La gran masa no ha pasado de una información acerca de la doctrina y de los objetivos de *Puebla*. Llevar a la práctica los principios doctrinales es la tarea prioritaria de nuestra Iglesia, so pena de perder credibilidad por audaces que sean sus declaraciones. Çon justicia muchos se exasperan ante la ineficacia a que reducimos esos principios, pero una visión sociológica y temporalista del Reino de Dios exige, sin razón, a la Iglesia palabras y actitudes que no son de su competencia. Los últimos años se han saturado de tensión y por esto las buenas intenciones resultan estériles.

Cierta historiografía de la Iglesia en Colombia y América Latina pasa en silencio muchos aspectos de la vida católica e insiste, a veces voluntaria y morbosamente, donde el quehacer de la Iglesia le parece más vulnerable, como en las relaciones de la Iglesia y el Estado o en los momentos de conflicto. Extiende a la inmensa obra de caridad y de amor realizada por la Iglesia en casi un siglo, la etiqueta de «obra clerical», «asistencial», «paternalista»; reconocerle un mérito superior se considera pecado mortal de triunfalismo. No se ha hecho historia, entre otros temas, del influjo humanizante que ha tenido la predicación parroquial; no se habla de la profundización de la fe lograda por la multitud anónima a través de las devociones humildes. Los salesianos[87] o las hermanas de la caridad, que han consumido su vida en los tres lazaretos, o los hospitalarios que cuidan de tres mil dementes, no aparecerán nunca como el «hombre o la mujer del año». Está por escribir nuestra propia *Historia de la Caridad*, descalificada por «asistencial» y alienante. Se ignoran los nombres de los discretos «hermanos de la Adoración nocturna», de las actividades catequistas, y de los buenos sacerdotes a cuyo empeño de oración y de trabajo deben las parroquias colombianas haberse conservado en la fe. Quinientos misioneros y mil religiosas trabajan en la periferia colombiana sin cuidarse de que sabios que estudiaron en universidades extranjeras hayan llegado a la conclusión de que están sirviendo a las ambiciones jerárquicas del dominio *(sic)*. Se menosprecia la actividad litúrgica, como si fuera el resultado de una teología obsesionada con el *ex opere operato*, y cuando se mira compasivamente la comunidad que ha acudido en masa a los sacramentos, se ignora la historia más secreta y más auténtica del encuentro de Dios con el hombre logrado únicamente por el ministerio de esa Iglesia.

Parece que sólo son profetas los que claman en las plazas y no se quiere reconocer que ha existido un profetismo radical que, a lo largo de este siglo, ha hecho el episcopado colombiano en defensa de la verdad cristiana, de la santidad del matrimonio o del carácter sagrado de la vida.

En una encuesta[88] realizada en las ciudades colombianas más populosas (que no siempre son las más cristianas), a mediados de 1978, entre los diversos estamentos sociales, la Iglesia obtuvo la siguiente «puntuación» dentro de las clases económicamente débiles: 51 % la juzgó como institución muy buena; 26 %, regular; 15 %, mala y 8 % respondió que no sabía. De esta suerte la Iglesia aparecía ocupando el primer lugar positivo frente al ejército, al congreso y a otras instituciones. Es posible que una encuesta hecha en el mundo rural hubiera pronunciado un juicio análogo y más favorable a la Iglesia. Al celebrarse en junio de 1980 el cuarto centenario del nacimiento de san Pedro Claver, el incomparable apóstol de los derechos humanos, y a cuyos actos quiso asociarse el Papa enviando como delegado suyo al cardenal africano Bernardin Gantin, la Iglesia colombiana presentó, con toda razón, como la encarnación más auténtica del profetismo evangélico en América Latina, el Apóstol de los negros, que supo unir tan armónicamente la consagración a la causa humana y a la causa divina en la lucha por la justicia y en el anuncio del Evangelio liberador.

---

84. Ibid., p. 731ss. Los grupos que se sintieron aludidos replicaron con una *Visión alternativa*, redactada principalmente por el grupo de jesuitas del Cinep de Bogotá, dirigida al «hermano Pablo» (Pablo VI). En diciembre de 1976, el Santo Padre había felicitado personalmente al Presidente de la Conferencia Episcopal colombiana por el documento esclarecedor de los obispos.

85. A.J. Antolínez, S.I., establece una «tipología de las Conferencias episcopales de América Latina», tomada de Ch. Antoine. Ambos catalogan a la Conferencia episcopal colombiana como «atípica» y aducen para ello el documento *Identidad cristiana*, etc. Véase I-DOC (ed. italiana), núm. 6-7 (junio 1977), p. 16-31. Los dos catalogadores debían conocer la solidaridad de otros episcopados (por ejemplo, el de Chile) con la enseñanza de los obispos de Colombia. Podríamos añadir que los dos tomos que recogen el trabajo de las diócesis y de nuestra Conferencia episcopal en 1978, como preparación a *Puebla*, desvirtúan esas clasificaciones estereotipadas de los escritores mencionados.

86. *XXXIV Conferencia del Episcopado Colombiano. Aportes para la Conferencia de Puebla* (mimeogr.), 2 tomos, Bogotá 1978.

87. S. Ortega Torres, *La obra Salesiana;* A. Gutiérrez Pérez, *Apuntamientos para la historia de Agua de Dios*, Bogotá 1925; J.M. Fernández - R. Granados, *La obra civilizadora* (presentación panorámica, bastante apologética por el momento de hostilidad que vivía la Iglesia en Colombia).

88. O. Gallón Restrepo, *Ruptura histórica*, Bogotá 1978.

Capítulo XII

LA IGLESIA EN VENEZUELA

Por Hermann González Oropeza, S.I.
Profesor en la Universidad Católica de Caracas

BIBLIOGRAFÍA: AYERRA XACINTO, *Los protestantes en Venezuela. ¿Quiénes son? ¿Qué hacen?,* Ed. Trípode, Caracas 1980; E. BALLESTEROS ARRANZ, *Historia de Venezuela,* Hiares, Madrid 1979; Conferencia Episcopal Venezolana; *Cartas, instrucciones y mensajes (1883-1977)* UCAB, Caracas 1978; CHI-YI-CHEN; *Distribución espacial de la población venezolana: diagnóstico y perspectiva,* Ministerio de Fomento, Caracas 1973; CHI-YI-CHEN, *Desarrollo regional y urbano, y ordenamiento del territorio: mito y realidad,* UCAB, Caracas 1978; C. FELICE CARDOT, *Noticias para la historia de la Diócesis de Barquisimeto,* Caracas 1964; E.A. GONZÁLEZ, *Epítome histórico de la diócesis de Calabozo,* Escuelas Gráficas Salesianas, Caracas 1951; H. GONZÁLEZ OROPEZA, *Iglesia y Estado en Venezuela; Selección de textos y notas,* UCAB, Caracas 1977; J.M. GUEVARRA CARRERA, *Apuntes para la historia de la diócesis de Guayana,* tip. Azteca, 1930; J.M. GUEVARA CARRERA, *Tópicos históricos,* Imprenta Talavera, Ciudad Bolívar 1943; M. IZARD LLORENS, *El miedo a la revolución. La lucha por las libertades en Venezuela,* Tecnos, Madrid 1979; F.A. MALDONADO, *Intento de periodicidad de la historia de la Iglesia en Venezuela,* Caracas; T. MANZO NÚÑEZ, *Diócesis de Valencia; Noticias sobre su erección...,* Imprenta Nacional, Caracas 1975; C. MARADEI, *Venezuela; su Iglesia y sus gobiernos,* Ed. Trípode, Caracas 1978; A. MICHEO, *Proceso histórico de la Iglesia venezolana* (folleto), Caracas, s.f.; N. NAVARRO, *Anales Eclesiásticos venezolanos,* Tipografía americana, Caracas 1951; J.M. PELLÍN, *Disquisitio iuridico - critica relationum actualium inter Ecclesiam et Statum Venezuelensem,* Officium libri catholici, Roma 1958; R. VELÁZQUEZ, *Venezuela Moderna. Medio siglo de historia 1926-1976,* Ariel, Barcelona 1979.

Ubicación geográfica del país o región

Geográficamente Venezuela está situada al norte de la América del Sur, y constituye la base costera principal del mediterráneo americano que es el mar Caribe. Paralelo a su amplio borde costero de casi tres mil kilómetros se extiende un cordón insular que viene a terminar en la Isla de Trinidad. De esta isla como arranque se desprende todo el conjunto insular que cierra el Caribe por el Este.

Venezuela limita al Oeste con la república de Colombia; al Sur la bordea Brasil; y al Este es fronteriza con la nueva república de Guyana (antes Guayana Británica), sin una delimitación precisa, pues Venezuela ha interpuesto una reclamación sobre la validez del Laudo arbitral que pretendió establecer esa frontera.

La extensión del país es de 912 050 kilómetros cuadrados, con una población de 15 millones, muy desigualmente distribuidos. Caracas la capital, cobija a más de 3 millones de habitantes. Se calcula la densidad de población del país en 14 habitantes por kilómetro cuadrado.

Está dividido políticamente en 20 estados, dos territorios federales, un distrito federal y las dependencias federales formadas por 72 islas distribuidas en el mar Caribe, que es su frontera norte.

El actual territorio venezolano no constituyó una unidad política dentro del Imperio Español hasta 1777. Entonces fue constituida como Capitanía General de Venezuela, centrada en Caracas. En 1787 se instaló en Caracas una audiencia con jurisdicción sobre todo ese territorio y en 1803, el obispado de Caracas obtuvo el rango de arzobispado, teniendo como sufragáneas a las otras dos diócesis existentes en el actual territorio nacional: Mérida y Guayana.

Mientras fue colonia, aparte de una fugaz y valiosa explotación de perlas en el Oriente del país (Cubagua) la vida económica fue pobre, hasta la fundación de la Compañía Guipuzcoana (1728), que con el monopolio de la producción agrícola, y el seguro comercio marítimo de esos productos llevó al país a una notable prosperidad.

El proceso de la independencia latinoamericana, como es sabido, tuvo en Caracas y Buenos Aires sus centros de irradiación. El trasfondo ideológico de la revolución de la independencia, estuvo influido inicialmente por las ideas escolásticas del poder civil, pero progresivamente fueron prevaleciendo ideas enciclopedistas.

Sin embargo este proceso dejó en su mayor parte intactas las estructuras sociales y económicas. Las guerras de la independencia fueron particularmente prolongadas (1810-1821) e incluso crueles (viviendo lo que se llamó «la guerra a muerte» o de exterminio entre realistas y republicanos) y extensas, pues se extendieron en una u otra forma a todo el país.

Venezuela prosiguió siendo un país fundamentalmente agrícola y ganadero durante todo el siglo XIX y el primer cuarto del siglo XX. Esas guerras civiles y particularmente la llamada guerra federal (1859-63) contribuyen a acentuar el igualitarismo o democracia social dentro de la población. Si bien la abolición de la esclavitud (1854), y los repartos de tierras que siguieron al régimen federal fueron incapaces de modificar la tenencia agraria y la estructura social, fueron suficientes para generar una significativa movilidad social ascendente, por factores diferentes al linaje, clase social u origen racial.

Síntesis de las situaciones políticas por las que ha atravesado el país

Venezuela llegó al comienzo del siglo xx traumáticamente afectada por la dolorosa historia que la crucificó durante el siglo anterior. Su conciencia nacional había tenido que sufrir la extensa mutilación de territorios al Este y al Oeste del país. Sus años de vida republicana habían estado signados por sucesivas guerras civiles, que habían sacrificado no sólo partes significativas de su población; sino que además las enfermedades endémicas, entre las que sobresalía el paludismo, provocaban una mortalidad que mantenía casi estático su crecimiento de población.

Por otra parte los gobiernos de la llamada oligarquía conservadora (1830-1847), oligarquía liberal (1863-99), o el período nepotista de los Monagas (1847-58) y los efímeros interregnos se habían mostrado incapaces de liberar al país de su endémico estado de guerra civil.

El comienzo del siglo trae a Venezuela el advenimiento de una hegemonía política diferente. Se derrumba el llamado liberalismo amarillo, e irrumpen en el gobierno unos hombres que hasta entonces habían estado casi ausentes de la conducción del país, al mando de los generales Cipriano Castro y Juan Vicente Gómez. Proceden de los estados andinos, y a partir de octubre de 1899 serán andinos los que asuman el poder hasta 1945, por lo menos.

Curiosamente si bien las cimas del poder militar o político parecen reservados a los andinos, es bajo su égida cuando se logra política y físicamente la unión nacional de un país, cuya geografía e historia lo había mantenido sin vertebración.

La estructura exclusivamente agrícola y pecuaria del país comienza a sepultarse a partir de 1922, fecha del descubrimiento de riquezas petroleras de primer orden en el subsuelo venezolano. Aunque la primera explotación petrolera es de 1878, y los manaderos de asfalto y petróleo, ya usados por los indígenas fueron utilizados por los primeros conquistadores. Sin embargo este proceso de industrialización monoproductora, no tendrá sino progresivamente su proyección para transformar a Venezuela de un país rural en uno fundamentalmente urbano. Para citar un solo dato, la población urbana de centros mayores de 20 000 habitantes pasó del 18 % en 1936, a 60,6 % en 1971.

El proceso demográfico se invierte para entrar Venezuela en una fase de acelerado crecimiento. La campaña de sanitarización del país hace subir los índices de natalidad a 41 por mil y los de mortalidad son bajados a 6 por mil. En consecuencia se duplica la población y la tendencia elevará la estructura de edades a doblar una vez más la población para el año 2000 (unos 27 000 000 de habitantes) pues más de la mitad de la población es menor de 18 años.

Por otra parte el efecto de la inmigración extranjera legal e ilegal, aunque pueda discutírsele su impacto numérico, ha sido de innegable significación. Baste sólo comparar los datos: para 1941 los extranjeros registrados en Venezuela llegaban a 33 711; pero ya para 1957 subían a 468 365.

Las profundas transformaciones de Venezuela se efectúan a partir de 1936, año que sirve de vertiente para distinguir la Venezuela moderna. En diciembre de 1935 murió anciano el dictador Juan Vicente Gómez, el cual, en el poder desde 1909, había visto hacerse una Venezuela distinta. Venezuela corría a saltos por la ruta de un país petrolero y su férrea represión había descoyuntado a los partidos políticos tradicionales. Los recursos fiscales podrían permitir la modernización urbana e industrial del país. Se imponía un cambio social y un nuevo ordenamiento civil.

Necesariamente, al salir de la dictadura, el país podría enrumbarse sin lastre alguno de políticos absolutos y las opciones partidistas que se abrieron eran ya modernas: comunismo, socialdemocracia, socialcristianismo. El tránsito hacia una Venezuela distinta y moderna se efectúa gradualmente durante los dos períodos presidenciales de los generales Eleazar López Contreras e Isaías Medina Angarita.

Por el camino arriesgado del golpe de Estado (1945) se llegó a la instauración de una democracia populista bajo la conducción del partido socialdemócrata *Acción Democrática*, en unión con algunos militares jóvenes durante un trienio. Este camino democrático y renovador fue desviado por el retorno a una dictadura castrense, impuesta por los socios militares del golpe anterior.

Actualmente parece que la nación se ha estabilizado orientándose por los caminos de un Estado democrático y social de derecho. A partir de 1958 hasta el presente se han efectuado obras gigantescas de orden industrial, vial o urbano.

El consumo y la producción de energía eléctrica avanzan sin cesar; al igual que el de cemento, hierro o aluminio. Las refinerías de petróleo, las minas y plantas siderúrgicas han sido nacionalizadas.

Las industrias, de distinto orden, que el Estado ha hecho surgir con sus recursos petroleros crecen, aunque su manejo empresarial adolece de graves errores, y su nivel rental es insatisfactorio.

Los servicios públicos –hospitales, dispensarios, escuelas, institutos de educación superior, etc.– crecen en número y en exigencia de mayores recursos; pero sus resultados son cada vez menos suficientes.

Los partidos políticos principales: *Acción Democrática* (socialdemocracia) y COPEI (socialcristiano), acusan desgaste como organizaciones capaces de satisfacer las aspiraciones del pueblo. Los partidos de izquierda marxista se encuentran divididos hasta la atomización, principalmente por personalismos de sus líderes, y en gran parte como consecuencia de la derrota traumática sufrida por un alocado intento guerrillero durante los años 1961-1968, que les ha acarreado un visible desprestigio, y una observable desconfianza en el mismo pueblo.

Transformaciones sociales e ideológicas

Podríamos periodificar estos 80 años, en esta forma:

1900-1909: Gobierno del general Cipriano Castro: período de estabilización de los andinos en el poder y de desgaste de los partidos tradicionales. Nacionalismo efectista y personalista.

1909-1935: Gobierno del general Juan Vicente Gómez. Hábil y firme en el poder, aun cuando formalmente cumplía con la alternativa presidencial, según lo previsto en la Constitución, o según lo que en ella se modificará. Surgimiento subterráneo de las nuevas ideologías. Comienza la Venezuela petrolera y la desagrarización del país. Unificación política vial y administrativa de la nación.

1936-1945: En camino hacia una Venezuela diferente.
El período de tránsito a la democracia calculado y cuidadoso desde la Dictadura bajo el general Eleazar López Contreras (1936-1941).
El período liberal reformador del general Isaías Medina Angarita. Se legitiman los partidos de oposición, incluso el comunista. La guerra mundial en Venezuela (1941-1945).

1945-1948: El trienio populista de Acción Democrática.

1948-1958: La dictadura castrense. Junta de Gobierno. Marcos Pérez Jiménez (presidente).

1958-1980: La Venezuela democrática de un Estado de derecho.
Los partidos Acción Democrática y Copei, alternan en el poder:
Rómulo Betancourt (AD)
Raúl Leoni (AD)
Rafael Caldera (COPEI).
Carlos Andrés Pérez (AD)
Luis Herrera Campins (COPEI)

Estructuras eclesiales (diócesis)

Por razones que explicaremos después, la multiplicación de las estructuras diocesanas fue a la zaga de las necesidades religiosas del país. Cuando Venezuela dejó de ser colonia, tenía sólo tres diócesis (Caracas, Mérida y Guayana), pues por razones diversas habían sido frustrados los intentos de creación de otras dos (Barinas y Barquisimeto). Los problemas de la nueva república y los continuos choques entre las autoridades civiles y eclesiásticas impidieron que nada se hiciese para aumentar las circunscripciones eclesiásticas a pesar de los deseos del país y las exigencias de su situación. Sin embargo o quizás precisamente por la intromisión patronatista de la República, la creación de las dos primeras diócesis republicanas: Barquisimeto y Calabozo, por el Congreso Venezolano en 1847, no recibió su aprobación canónica hasta 1863; ni vinieron a recibir sus primeros obispos sino aún más tarde en 1868 y 1881 respectivamente. La otra diócesis anterior al comienzo del siglo XX fue la del Zulia, o sea la región del Golfo de Venezuela y Lago de Maracaibo, que fue erigida por León XIII en 1897.

De las 29 circunscripciones eclesiásticas existentes hoy en Venezuela, 25 han sido creadas en este siglo. Aún más lo han sido a partir de 1922.

Diócesis y vicariatos apostólicos de Venezuela y fecha de su fundación

Coro	1531	Valencia	1922	Guanare	1954
Caracas	1638	(arzobispado desde 1974)		Tucupita	1954
(arzobispado desde 1803)		Coro	1922	Trujillo	1957
Mérida	1777	Cumaná	1922	Maracay	1958
(arzobispado desde 1923)		San Cristóbal	1922	Maturín	1958
Bolívar	1790	Caroní	1922	Barinas	1965
(arzobispado desde 1958)		(vicariato apostólico)		Cabimas	1965
Barquisimeto	1867	Puerto Ayacucho	1932	Los Teques	1965
(arzobispado desde 1966)		(vicariato apostólico)		San Felipe	1967
Calabozo	1867	Machiques	1943	Margarita	1969
Maracaibo	1897	(vicariato apostólico)		San Carlos	1972
(arzobispado desde 1966)		Apure	1954	Puerto Ordaz	1980
		Barcelona	1954		

Coro-Caracas, sufragánea de Santo Domingo hasta el año 1803, cuando fue elevada a la categoría de arzobispado.

Mérida y Maracaibo, sufragáneas de Bogotá hasta el año 1803 cuando pasaron al arzobispado de Caracas.

Bolívar, con toda la zona oriental, fue parte de la diócesis de San Juan de Puerto Rico, con el nombre ya clásico de «Anejos Ultramarinos», hasta cuando se creó la diócesis con el nombre de Santo Tomás de Guayana.

Barquisimeto pasó a ser arzobispado desde el año 1966.

Maracaibo, Trujillo, Barinas, Guanare y Apure pertenecieron a la diócesis de Caracas hasta el año 1777.

Coro dependió de Caracas, después de Mérida-Maracaibo y luego Barquisimeto, hasta 1922 cuando se creó como diócesis propia.

En resumen: Siglo XVI, Coro; siglo XVII, Caracas; siglo XVIII, Mérida y Bolívar; siglo XIX, Barquisimeto, Calabozo y Maracaibo; siglo XX todas las demás y a partir del año 1922.

Estadística eclesiales

Una estadística sobre la población católica en Venezuela, no tendría mayor significación. Todos los censos nacionales hasta el de 1971, atendían al factor religioso en las boletas censales y por las respuestas dadas se obtenía un porcentaje de católicos que oscilaba alrededor del 97 ó 98 %. Con los datos de 1926 los obispos venezolanos en su carta colectiva al Congreso Nacional argüían diciendo: «Apenas una muy insignificante minoría de venezolanos no profesa el catolicismo.» De lo que el Censo registraba como no católicos, unos 200 000, había que deducir los extranjeros «de los que la mayoría tienen diversas religiones» y sobre todo más de 100 000 indígenas aún sin bautizar.

Pero tal clasificación de adhesión a la fe católica, meramente declarativa del Censo, si bien valiosa como testimonio de afiliación religiosa, no la

juzgamos suficiente para una definición estadística que pueda compararse con la de otras naciones.

Mucho más importante, según juzgamos, es confrontar el dato numérico que se atribuyen a sí mismos las sectas protestantes y otras religiones.

Para 1967 los «evangélicos» pretendían que su número en Venezuela era de 47 000. Hoy la cifra que se atribuyen está por encima de los 500 000.

Estadísticas de clero

Han sido ya publicadas las cifras que se han podido recoger sobre la evolución numérica del clero. No todas son coincidentes. Para algunos casos son evidentemente incompletas, particularmente de religiosos y religiosas. Creemos bastará aducir los datos disponibles para las décadas del siglo XX.

Año	Sacerdotes	Religiosas
1900	343	?
1912	469	?
1929	369	?
1945	664	?
1951	868	1184
1960	1344	1537
1970	2007	3076
1977	3436	4100

Es interesante observar, cómo el crecimiento de religiosas femeninas es indudablemente extraordinario. Es importante recoger la observación formulada por Baltasar Porras, que el índice de crecimiento de sacerdotes y religiosos es mayor que el de la población. Sin embargo las necesidades han crecido al ritmo del desarrollo y complejización de Venezuela, de forma tal que más bien hay que sostener que el índice actual de crecimiento es insuficiente para el desenvolvimiento apostólico del país, por una doble razón. En primer lugar porque se tiene acumulada una carencia anterior, visible en la cantidad de pueblos desprovistos de atención religiosa; y en segundo lugar porque sólo manteniendo el ritmo de crecimiento pastoral en forma paralela al de la población, no se lograría mejorar la situación.

Además y esto es punto crucial de la Iglesia venezolana, la mayor parte de este crecimiento de agentes de pastoral, se ha logrado con el generoso aporte proveniente del exterior. Todavía la Iglesia venezolana no posee la vitalidad necesaria para generar sus propios sacerdotes y religiosos en porcentajes suficientes.

Las estimaciones porcentuales recogidas en la revista «Nuevo Mundo» para 1970 demuestran elocuentemente lo que afirmamos:

	Nativos	Naturalizados	Extranjeros
Sacerdotes Diocesanos	12,8 %	3,3 %	26,2 %
Sacerdotes Religiosos	5,6 %	18,1 %	34,0 %

Puede ser que los totales resulten más impresionantes. Existe en Venezuela sólo un 18,4 % de clero nativo; un 21,4 % de naturalizados y un 60,2 % que han preferido conservar su nacionalidad de origen.

Comparando en todo caso la situación pastoral venezolana con los otros países de América Latina, encontramos que Venezuela sí bien se encuentra en un término medio latinoamericano al comparar el número de sacerdotes con el de habitantes, se encuentra entre los países del área con menor porcentaje de clero diocesano nativo.

Las líneas de acción pastoral
Grandes figuras episcopales

Tres etapas, nos parece, pueden distinguirse en la secuencia de la acción pastoral de la Iglesia venezolana, durante estos 80 años del siglo XX: reconstrucción, consolidación y búsqueda de nuevos caminos.

El país entró al siglo XX después de una crisis profunda, provocada en gran parte por factores políticos extraños a la Iglesia. Una crisis que la debilitó sobre todo en sus cuadros eclesiásticos y en la que no aparecían caminos fáciles de recuperación. Con razón se ha hablado del milagro de la resurrección de la Iglesia venezolana. Ciertamente son impresionantes los signos de vitalidad cristiana y de especial providencia, que hicieron salir de su abatimiento y ruina, y por sus propios medios, a la comunidad católica. Todas las órdenes y congregaciones religiosas estaban suprimidas, el clero extranjero estaba prohibido y al clero nacional se le habían cerrado las puertas de los seminarios.

Los sacerdotes que quedaban y los laicos, hicieron el prodigio de su resurrección. Tres congregaciones religiosas femeninas nacen autóctonamente; laicos eximios asumen puestos administrativos en las mismas curias episcopales, fundan o sostienen colegios o escuelas, o llevan adelante empresas editoriales del pensamiento católico. Los sacerdotes seculares venezolanos que habían vivido la tragedia en sus puestos parroquiales, o los que hubieran de ordenarse en el exilio, o regresaban después del destierro abren un frente apostólico que configura una estrategia de recuperación cristiana.

Se propicia una intensificación de la vida religiosa centrándola en el culto eucarístico y el del Corazón de Jesús. Se multiplican los esfuerzos para que la evangelización llegue a la niñez y juventud, sea por medio de equipos de catequistas, o por una perseverante catequesis de los párrocos en las

iglesias, sea por la hábil penetración en las instituciones educativas que celosos seglares propician o la que llevan adelante ellos mismos.

Por otro lado, tanto en el interior como en Caracas, se desarrolla un sostenido esfuerzo apologético desde la cátedra sagrada, en conferencias especiales o por mensajes impresos en hojas, folletos y aun libros. La prensa católica comienza a crecer bajo la responsabilidad de seglares. Todas las ciudades llegan a tener periódicos con orientación religiosa, pero Caracas es la primera en poseer un diario católico.

Se puede afirmar que no hay ataque a la Iglesia, o a sus dogmas o moral, que dejara de tener su refutación impresa.

Impresiona la audacia, valor y aun tino con que actúan esos sacerdotes o seglares. Claro que dependen, en gran parte, de las obras extranjeras de apologética católica, principalmente francesas; pero ellas son índice de una vitalidad reconstructora tanto más innegable, cuanto más difíciles fueron los medios con los que contaron para su formación intelectual. Naturalmente los temas responden a los ataques antirreligiosos de la época: el falso dilema de ciencia o fe; el evolucionismo darwiniano, etc. Toda esa preocupación apologética se mantiene viva hasta las proximidades de la segunda guerra mundial. Se pueden citar libros publicados en Valencia, Barquisimeto, Caracas o Mérida; artículos en casi todas partes, e incluso textos de filosofía destinados a la educación superior.

Al mismo tiempo se organizan asociaciones católicas nuevas como los Círculos de la Juventud Católica (fundados en 1891) en los que «se exponen puntos de la Doctrina Católica, escogiéndose entre ellos los que están más combatidos actualmente», obligándose sus miembros a tomar «parte en todos los trabajos de propaganda católica». Se revitalizan las tradicionales cofradías y se organizan asociaciones de acción social como las Conferencias de San Vicente de Paúl, u otra que se denomina Caridad a domicilio o La Gota de Leche. Incluso se auspician o dirigen organizaciones gremiales de ayuda mutua (Asociación Vínculo de la Caridad), o de promoción económica (cajas de ahorros), o mutuales de solidaridad (Sociedad de Mutuo Auxilio, o Sociedad de Amparo Recíproco), o de cooperación gremial (Sociedad del Divino Redentor, o Sociedades de Artesanos).

Indiscutiblemente sobresale en todos los campos, pues en todos estuvo presente, la relevante personalidad de monseñor Juan Bautista Castro, quien como vicario general del arzobispo Críspulo Uzcátegui (1899-1904) o como arzobispo de Caracas (1904-1915), «ejerció una influencia predominante, de suerte que bien puede tomársele como personaje central para la narración de los acontecimientos de índole social y religiosa que entonces se desarrollaban, para un estudio genuinamente criollo de nuestro país» (monseñor Nicolás E. Navarro).

Durante su pontificado, que corrió casi paralelo con el del obispo de Mérida, monseñor Antonio Ramón Silva, se lograron hacer poco a poco grandes realizaciones de la Iglesia. Los seminarios fueron reabiertos (1900), la organización de la catequesis avanzó más aún al impulso del decreto de san Pío x sobre la primera comunión a temprana edad, las conferencias y

ejercicios espirituales del clero se vigorizaron, el clero se comenzó a adherir a la Unión Apostólica de Sacerdotes Seculares, todos los problemas o pecados nacionales merecieron su atención pastoral personal o por cartas episcopales numerosas, e incluso se exigía al Gobierno y al Congreso la derogación de las leyes antieclesiásticas.

Pero sobre todo debemos destacar la organización de los grandes acontecimientos públicos. Uno de índole estrictamente eclesiástico, pero de profunda repercusión como fue la Conferencia Canónica del Episcopado Venezolano en 1904. Otro de ámbito general o eclesial con la celebración del Año Jubilar del Santísimo Sacramento y Congreso Eucarístico Internacional (Caracas 1907); sin contar las peregrinaciones marianas u otros actos públicos ocasionales.

La primera Conferencia Episcopal de Venezuela va más allá del cumplimiento de lo estipulado en el Concilio Plenario Latinoamericano en 1899. En Venezuela esta reunión suponía pasar por encima de la Ley de Patronato que requería autorización del Congreso para reunirse los obispos y exigía la presencia de representantes del Gobierno (art. 4 y 5). El subterfugio de llamarlas Conferencias episcopales y no Concilios o Sínodos fue un arbitrio hábil, pero de hecho la firmeza y habilidad de los obispos fue lo que abrió el camino.

La reunión episcopal preparatoria del Concilio Latinoamericano prestó ocasión para que se publicara por primera vez en Venezuela una carta pastoral colectiva (2 de febrero de 1899), precisamente orientando la iniciativa de celebrar un Congreso Católico Nacional, como lo propiciaba la asociación de seglares llamada Centro Católico Venezolano. No es difícil adivinar que detrás de este Congreso no sólo se movían las fuerzas del vigor cristiano laical, sino también la búsqueda de la aceptación por el Gobierno de las reuniones colectivas episcopales.

De todas maneras la Conferencia Episcopal de 1904 aprobó la *Instrucción Pastoral* que vino a sustituir al fin las obsoletas *Constituciones Sinodales* de 1687; y ellas han tenido singular vigencia, no obstante haber sido reformada para adecuarla al nuevo Derecho Canónico en 1928, y sometidas a una revisión en 1952.

La celebración del Congreso Eucarístico en Caracas para 1907, el primer Congreso Eucarístico Internacional celebrado en la América Española fue de relieve e impacto innegable para el momento de su celebración, sin embargo pensamos, que no tuvo todo el efecto permanente que quisieron sus organizadores. Si bien fue «una maravillosa explosión social de fe y de piedad, que difícilmente podría igualarse en otra parte», al decir de uno de sus organizadores, los sucesos políticos que le siguieron, la falta de perseverante constancia y las tensiones existentes dentro del clero, que debieron tener reflejos en el Congreso, se unieron de consuno para que todos los frutos esperados no fueran cosechados.

Paralela a la acción de monseñor Castro en Caracas, se desarrollaba en los rincones andinos la labor del obispo Silva. Más callada quizá, pero honda y profunda. Restauró el clero de su diócesis, llegando a ordenar

hasta 100 sacerdotes; mientras organizaba todo el trabajo pastoral en esas abruptas y entonces inaccesibles regiones.

Preocupado por la ciencia eclesiástica fundó el primer «Boletín Eclesiástico Venezolano», publicó a parte de otras obras, la colección «Documentos para la historia de la diócesis de Mérida», y propició toda obra educativa. Entre ellas sobresalió el Colegio del Corazón de Jesús que había fundado monseñor Jesús Manuel Jáuregui en la Grita, cuyos alumnos vinieron a tener influjo decisivo en la vida nacional.

El largo período despótico de Juan Vicente Gómez, 27 años con su feroz represión política, su personalismo absorbente, sus abusos del poder, su despreocupación educativa, etc., necesariamente tuvo que cuestionar a la Iglesia. Una etapa tan larga y compleja en la vida del país necesariamente tenía que afectar la vida de la Iglesia. Los juicios en sentido favorable o adverso oscilan entre los que la culpan de haberse puesto bajo la protección del régimen, o los que se quejan de no haber aprovechado la coyuntura, porque «mejor partido había podido sacarse de una situación de favor en una era de pavoroso absolutismo». Algunos creen poder juzgar mejor el momento explicando que la Iglesia «reconoció su debilidad estructural, renunció a sus anteriores ideales y se retiró del campo político para reducirse a la acción pastoral y ministerial, pues con Juan Vicente Gómez no le quedaba alternativa». Más correcto nos parece el juicio de quienes juzgan ese momento en estos términos: «Para los dirigentes de la Iglesia se trataba ahora de reorganizar, desarrollar, acrecentar el personal, lograr un ámbito de mejor libertad para su propio funcionamiento. Convaleciente de tantos infortunios, para la Iglesia se trata ahora de restablecerse con miras a ejercer más eficazmente su misión y servir así mejor al país... Ello hace posible que a la caída del dictador, nos encontramos con una Iglesia más robusta y activa, capaz de enfrentar dignamente, aunque todavía no en la medida suficiente, los nuevos retos y metas del país.»

Ciertamente no es posible intentar aquí un análisis cabal de todas las situaciones planteadas a la Iglesia bajo el Gomecismo. Bastan algunas observaciones sobre algunos puntos importantes. Es cierto que durante este período fue cuando pudieron regresar la mayor parte de las órdenes y congregaciones religiosas; pero esto no fue obra del dictador, sino hija del persistente esfuerzo de los obispos, clero y seglares católicos.

Ocho congregaciones religiosas femeninas autóctonas se fundaron antes de Gómez y sólo ingresó una de origen extranjero. Cinco congregaciones u órdenes masculinas ingresaron igualmente antes del período gomecista, y 14 durante su gobierno. Pero su ingreso no fue jamás un arbitrio repentinamente obtenido con el apoyo del dictador, sino un persistente reclamo que podemos afirmar se efectuó públicamente ante los jefes de Estado por lo menos desde 1889.

En 1915 se aprobó la Ley de Misiones, que abría de nuevo sus puertas a los capuchinos –la gran orden misionera de los tiempos coloniales–; pero tal decisión a contrapelo del sectarismo antirreligioso de muchos, fue más, fruto del fracaso de un siglo sin ellas como baluarte de la presencia nacional

en las fronteras, que de una nueva condescendencia religiosa del régimen. Basta leer la ley y más la decisión del Congreso que la aprobó.

Una buena parte de las órdenes y congregaciones religiosas se dedicaron al campo educativo, en colegios para seglares, o en la regencia de los seminarios (jesuitas, lasallistas, eudistas, benedictinos, salesianos, paúles, maristas...); pero aun éstos y los demás, como los capuchinos, redentoristas, claretianos, carmelitas, dominicos,... prestaron un aporte ingente como párrocos permanentes o interinos en todos los rincones desasistidos de atención pastoral, o como esfuerzo de la atención parroquial, aparte de la apertura de sus apostolados específicos en conventos, residencias o iglesias o por misiones populares, itinerantes o rotativas.

En el campo asistencial las congregaciones femeninas pudieron hacer una labor insustituible, en una Venezuela en la que todavía el Estado no intentaba cumplir sus deberes. Todavía para los años cuarenta, casi todos los hospitales, asilos, ancianatos, etc., estaban en manos de la Iglesia. Estas mismas congregaciones llevaban adelante una inmensa labor educativa en los colegios, escuelas o normales que fundaron, y sobre todo en la catequesis infantil en las ciudades y en el campo.

Las cuatro nuevas diócesis creadas durante el «gomezalato», como las dos jurisdicciones apostólicas misioneras, fueron obra de la habilidad de convencimiento usada por el nuncio apostólico monseñor Felipe Cortesi, después de haberse estrellado en el empeño su predecesor en la nunciatura monseñor Francisco Marchetti-Selvaggiani. Aunque se ha informado, hasta parte tuvo en bloquear las necesarias nuevas diócesis, tan deseadas por la Iglesia venezolana, las prevenciones en contra de este nuncio, que desde Europa había instigado José Gil Fortoul en el ánimo del inapelable déspota Juan Vicente Gómez.

Naturalmente había variables que dependían en gran parte de la fuerza animadora de los párrocos; pero conviene recordar que durante el período gomecista entre los laicos surgieron organizaciones notables de apostolado laical, que se adelantaron a los modernos institutos seculares de origen europeo (teresitas del Santuario, por ejemplo), y, por supuesto, tenían su seguimiento en Venezuela muchas otras organizaciones laicales que venían con aprobación romana. Por ese tiempo los párrocos celosos mantenían en los pueblos rurales, sustitutos laicos que dirigían la catequesis en el medio rural o congregaban a los fieles para sus oraciones.

Otro aspecto que no podemos preterir es el éxito educativo de la enseñanza católica: salesianos, maristas, lasallistas, agustinos y jesuitas, para no citar sino las órdenes religiosas de más intensidad educativa, cambiaron al país. Las clases dirigentes venezolanas, en su inmensa mayoría, se habían estado formando con una mentalidad desconfiada, sino adversa a la Iglesia. En menos de treinta años produjeron una pléyade de jóvenes de pensamiento católico, que, para ese entonces, se formaban en las dos universidades del país alrededor de los profesores de pensamiento cristiano. Pudiéramos intentar resumir diciendo que la Iglesia al terminar, el período gomecista, había logrado que la increencia dejara de ser generalizada en los

círculos cultos, y entre el pueblo no sólo había logrado mantener la fe tradicional, simple y profunda, heredada de los tiempos coloniales, sino que la había hecho superar las primeras embestidas de espiritismo y de las sectas protestantes, aunque no tanto las supersticiones y las deficiencias de vida y de fe cristianas. Si en todas partes existe un hiato entre la fe y moral que se profesa y la vida que se vive, tal diferencia era patente en Venezuela en grado sumo. Los obispos y el clero, al ver la adhesión religiosa del pueblo, su inalterable cumplimiento de las obligaciones religiosas que en su mentalidad reconocían como ineludibles, se hacían la ilusión de que con sólo una catequesis generalizada obtendrían la transformación del país (pastoral colectiva de 1934).

El cambio de régimen, al caer la dictadura, no obstante lo gradual del tránsito, bajo los gobiernos de López Contreras y Medina Angarita, descubrió cuanto faltaba por hacer. La convulsión política, da lugar a que aflore, en gran parte por motivaciones políticas, un anticlericalismo que algunos creían desaparecido. Ahora el anticlericalismo que se exhibía tenía orígenes más modernos, como que procedía del marxismo rabioso de esos años en Europa y particularmente en España. La carta pastoral colectiva del 8 de diciembre de 1936 refleja a cabalidad el tipo de problemas planteados y expone los enfoques papales sobre comunismo, socialismo, la cuestión social obrera, el derecho de propiedad y sus limitaciones, los derechos sindicales, los derechos docentes de la Iglesia, en lo que respecta a la escuela, la familia y el matrimonio. Hace un llamado a cerrar filas en la Acción Católica y a concentrar fuerzas en intensificar la educación cristiana, propagar la prensa católica, e incorporarse a las obras sociales de caridad. Incluso descienden a proponer normas para la intervención en la política, en las elecciones, y de acción social del clero mismo.

El magisterio episcopal venezolano, analizado cuidadosamente, a lo largo de este siglo XX, presenta una coherencia indudable. Pudiera decirse que un rasgo notable ha sido la identificación sin fisura alguna de todos los obispos. Más aún parecía que existiera una cuidadosa búsqueda de coincidencias en los temas planteados. Han sido editadas todas las pastorales colectivas, y una tesis doctoral presentada en la Universidad de Salamanca por el padre Baltasar Porras ha sometido a la lectura teológica la documentación episcopal de la Venezuela moderna.

Quizá podría bastar remitirnos a sus conclusiones, pues nos parecen acertadas. Intentaremos sin embargo resumirlas. Antes de la institucionalización de las Conferencias periódicas la casi totalidad de los documentos constituyen respuestas a situaciones planteadas como apremiantes. Se adopta un tono apologético de defensa de la Iglesia y de ataque mesurado contra los opositores. Muchas veces se trata de asuntos que van más allá de los temas simplemente religiosos, para implicarse en aspectos políticos, sociales, educativos, etc. Pudiera decirse que la voz colectiva de los obispos no se inhibió frente a distintas coyunturas nacionales.

A partir de 1950 cuando las reuniones episcopales vienen a celebrarse anualmente, se presta atención con mayor cuidado a dos temas que desde

antes se planteaban con insistencia: la preocupación por la instrucción religiosa y la acción social de la Iglesia. Después del Concilio Vaticano II es natural que la normativa procedente de esta magna asamblea absorba el temario; pero a partir de 1972, cuando la Conferencia llega a tener un Secretariado Permanente con un Obispo a la cabeza, se atisba un nuevo enfoque.

«Del examen de la documentación colectiva e individual sobresalen ocho grandes apartados: lo político, lo social, la familia, la educación, la evangelización, la virgen María, el apostolado seglar y los sacerdotes.»

Pastoral específica

Nos atrevemos a afirmar que muchas de las realizaciones que ha llevado adelante la Iglesia en los distintos campos, han sido adornadas de éxitos que no han podido ser llevados a su madurez. Pensamos que, en gran parte, ello se ha debido a que los iniciadores de estos esfuerzos no han tenido sus continuadores, cuando han muerto o han sido transferidos a otros cargos.

En el *mundo obrero* se han formado secretariados sociales, círculos obreros, cooperativas, sindicatos, escuelas de formación de trabajadores sociales o de cuadros obreros, juventudes católicas, escuelas profesionales, etc. Todos ellos han existido o existen; pero se han extinguido algunas o han sido absorbidas por instituciones políticas, o avanzan con paso demasiado lento.

La *labor entre indígenas*, que necesariamente es lenta, ha recorrido en cincuenta años una etapa de impresionante avance en lo que significa el proceso de cristianización primaria. Ya para 1954 los datos ofrecidos por los vicarios apostólicos presentan estos porcentajes de católicos: Caroní 94 %; Puerto Ayacucho 50 %. Sin embargo, la supervivencia de las antiguas creencias y el nivel de vivencia de la moral cristiana está por debajo de estos porcentajes. Mucho más serio es, por otra parte, el cuestionamiento planteado sobre las misiones –sobre la labor ya realizada o la que efectúan las misiones tradicionales– en nombre de una antropología laica, o a título de libertad de creencia, o por deseos de nuevos enfoques teológicos. La disputa, sobre todo dentro de la Iglesia, tiene repercusiones adversas por inhibicionismos o cansancios.

Todavía más, dado el número relativamente pequeño de indígenas en Venezuela, que no están ya asimilados a la cultura de la mayoría nacional, objetan bastantes clérigos, por lo menos la dimensión del esfuerzo económico y de personal que la Iglesia consagra a los vicariatos misionales. Casi un centenar entre sacerdotes y religiosos para unos 100 000 indígenas.

En el *mundo universitario*, la obra máxima de la Iglesia es la Universidad Católica Andrés Bello, confiada a la Compañía de Jesús. Ésta significó el término de un esfuerzo de años dirigidos hacia esa meta. Hoy cuenta con 18 500 alumnos en su sede en Caracas y 3000 en la que posee en la ciudad fronteriza en San Cristóbal.

En otro género de proyección, la Iglesia ha procurado siempre estar inserta en la atención pastoral sobre los universitarios que frecuentan las Universidades del Estado, sea por medio de la Juventud Católica, la Legión de María o el Movimiento Universitario Católico, con un éxito dispar y con altos y bajos. A partir de 1965, la Universidad Central de Venezuela, la más concurrida universidad del país, tiene anexa una parroquia universitaria.

Posee además la Iglesia un Instituto Superior de Formación para profesores de escuelas artesanales, como también residencias estudiantiles para cursantes de educación superior, tanto para varones, como para muchachas.

Está muy lejos, sin embargo, de hacerse cuanto se pudiera para contrarrestar el influjo antirreligioso que actúa en la juventud estudiantil, sea por materialismo doctrinario, sea por hedonismo materialista.

El *campo educativo* –primaria, secundaria y normal– ha sido un área de acción privilegiada en el esfuerzo de la Iglesia, principalmente por parte del clero religioso. Tanto es así que algunos consideran que tal esfuerzo fue excesivo en el coste personal y económico. Creemos que sus frutos en la recuperación católica del país son tan visibles, que más bien cabe preguntarse cuáles serán los efectos provenientes de tal esfuerzo educativo.

Valga la pena anotar que hubo años cuando la matrícula escolar en educación secundaria o normal de la Iglesia era superior a la del Estado. Palanca motora de este esfuerzo ha sido principalmente la Asociación Venezolana de Educación Católica (AVEC).

Una iniciativa que tuvo su origen en Venezuela y hoy se ha extendido en toda América Latina, es la de la organización de Fe y Alegría. Por ella se han arbitrado medios económicos para sostener hoy la educación principalmente de la población marginal, abriendo por otra parte canales para la acción educativa popular a las congregaciones religiosas.

Actualmente Fe y Alegría presenta las siguientes estadísticas: 69 centros educativos con 51 182 alumnos. Cuenta además con un instituto radiofónico destinado a la alfabetización.

En los últimos 20 años la organización de los Cursillos de Cristiandad ha causado un impacto notable, renovando al país entero. Hasta ahora los cursillos han orientado 75 000 personas; y además han desarrollado una gran labor editorial.

El *apostolado familiar,* no obstante la permanente preocupación de los obispos a lo largo de todo el siglo, ha sido el menos significativo. No por falta de iniciativas, pues se han desarrollado campañas o sostenido obras para la santificación de los matrimonios, o se han sostenido esfuerzos más organizados como los del Movimiento Familiar Cristiano, u otras más sencillas formas de apostolado familiar.

Sin embargo, los problemas de la desorganización de la familia en Venezuela son tan ingentes, y se han agravado modernamente tanto en los últimos tiempos, que parecería no se encuentra el camino para organizar el núcleo familiar.

Relaciones Iglesia-Estado

Durante todo el siglo XIX el supuesto Derecho de Patronato que había asumido el Estado Venezolano siguió la vida de la Iglesia. El intento siempre mal disimulado de lograr que la Iglesia fuera sierva sumisa del poder político y aun partidista, estuvo presente durante todo el siglo.

Los choques entre las autoridades civiles y eclesiásticas llegaron hasta la expulsión de obispos o sacerdotes; y sobre todo la permanente rémora en la administración eclesiástica por dilaciones de décadas en la creación de diócesis nuevas, por la negativa en recibir representantes de la Santa Sede, por larguísima lista de sedes vacantes, por leyes antieclesiásticas (supresión de órdenes religiosas, abolición de los diezmos, censos y primicias, encarcelamiento de laicos o clérigos, extinción de seminarios, imposición de matrimonio y sepultura civil). Las medidas represivas contra la Iglesia tuvieron su clímax entre los años 1870-76 bajo la presidencia del general Antonio Guzmán Blanco, fautor de lo que ha sido llamado «el *Kulturkampf* venezolano», cuando se intentó nombrar obispos sin aprobación papal, y estuvo a punto de hacerse aprobar por el Congreso una «ley que independice la Iglesia venezolana del obispado de Roma» y en cuyo territorio no habría «arzobispos, ni cabildos eclesiásticos, ni ninguna jerarquía eclesiástica».

El calvario de la Iglesia venezolana a partir de 1870 le causó profundo y gravísimo detrimento, tanto más por cuanto Guzmán retuvo el poder en forma directa aunque alternativa por 20 años, y como fuerza personal determinante («guzmanismo sin Guzmán») hasta su muerte en 1899.

Podríamos decir que la Iglesia de Venezuela comenzó el siglo XX con las cicatrices de la autocracia de Antonio Guzmán Blanco, quien habría procurado por todos los medios someter a la Iglesia a sus caprichos y por medios persecutorios reducirla en su capacidad de influjo social y aun religioso. Todavía más, si la persecución guzmancista dejaba cicatrices en el cuerpo social eclesiástico, en el ánimo de muchos sacerdotes y laicos dejaba un virus peligroso que se delataba en el aulicismo de algunos clérigos y laicos, en las consiguientes divisiones entre los diferentes sectores, se favoreciera o no la aproximación al poder político para recibir apoyo eclesiástico.

Por otra parte la Iglesia venezolana se enfrentaba al nuevo siglo como heredera de un generoso, providencial y notable esfuerzo que venía gestándose apenas amainó la represión. Los propios sacerdotes seculares venezolanos que habían vivido la tragedia, ya ordenados o como aspirantes al sacerdocio, abrieron un frente de lucha que configuró una estrategia de recuperación cristiana y que resumimos en otra parte.

La intromisión de los gobernantes, feliz en alguna ocasión, contraproducente y perturbadora la más de las veces, estuvo presente a cada paso. Me atrevería, sin embargo, a lanzar la hipótesis de que después de la crisis, el Gobierno y los eclesiásticos empezaron a transitar el camino de arreglos y concesiones mutuas, que fueron abriendo paso a un progresivo desuso de la ley de patronato, a arrumbar poco a poco los prejuicios anticlericales y a reconocer en la Iglesia una fuerza con que había que contar en la construc-

ción del país. Naturalmente que hay que dar su lugar a la presencia al fin de representantes pontificios en Venezuela, sucesivamente como delegados apostólicos, internuncios y nuncios a partir de 1885, no obstante el éxito dispar de sus gestiones. Lógicamente hay que contar con la inevitable evolución del mundo contemporáneo; pero es innegable que la postura ante la Iglesia de los intelectuales que ocuparon cargos oficiales fue evolucionando gradualmente hacia posturas menos pugnaces, a lo largo del siglo.

Cuando al fin se llegó a firmar un acuerdo entre la Santa Sede y Venezuela en 1964, como «norma que regulará las relaciones entre la Iglesia y el Estado», se vinieron a cosechar las espigas doradas de la libertad de la Iglesia venezolana, sobre cuyas semillas habían regado lágrimas de destierros, cárceles, coacciones económicas y hambres, por casi siglo y medio.

La Iglesia durante el período de Cipriano Castro (1899-1909) como el de Juan Vicente Gómez hubo de sortear las dificultades de la convivencia con la corrupción moral existente a distintos niveles del Gobierno, con la convicción de los riesgos de un enfrentamiento a uno y otro dictador. Llegó a denunciar por una declaración colectiva en 1923 al peculado como el cáncer nacional, intercedió innumerables veces en favor de la libertad o la mitigación de los encarcelados políticos, enfrentó en ocasiones a gobernantes en mal vivir o sufrió cárceles en sus sacerdotes por implicaciones políticas, y constantemente sufrió las pesquisas y trabas civiles y fiscales sobre bautismos o matrimonios. Pero, sobre todo, tuvo que declararse en pleno cuando fue expulsado el obispo de Valencia, Salvador Montes de Oca.

Montes de Oca había condenado el divorcio, como lo hacía cualquier obispo venezolano, y lo habían condenado colectivamente los obispos en su instrucción pastoral de 1904; pero para complacer a un político corrupto que se sintió aludido, se firmó su decreto de expulsión, comunicándole además que quedaba «privado de toda jurisdicción en el país». Se le acusaba de haber actuado «contra disposiciones expresas de la ley de Patronato Eclesiástico al pretender que las leyes civiles en materia de matrimonio cesen y sean suplantadas por máximas, cánones y principios religiosos; y viola el juramento que prestó» de obedecer las leyes venezolanas después de su elección episcopal por el Congreso, conforme al mismo Patronato.

Ese año de 1930, los obispos venezolanos enfrentaron al Gobierno, incluso apelando ante el Congreso Nacional en tres documentos colectivos, que merecieron el voto favorable en el Gabinete Ejecutivo para la expulsión conjunta de todo el Episcopado. Sin embargo, no llegó a consumarse la medida, no obstante que habían acusado al Gobierno de violación de la libertad de conciencia, de las leyes penales, de usurpación de funciones, y estar avanzando «una tendencia hostil a la Iglesia de un tiempo a esta parte» visible en las cortapisas a la educación católica en las escuelas, y al ingreso de clero extranjero y la facilidad al divorcio vincular.

Mary Watters, una estudiosa de origen norteamericano, en su *History of the Church in Venezuela: 1810-1930,* sostiene que considerando a la Iglesia en los distintos estados hispanoamericanos, «en ninguno perdió la influencia más pronto y en ninguno lo fue más completa» que en Venezuela. Más

aun afirmó que no encontraba suficiente apoyo para justificar la opinión de quienes creían encontrar «un crecimiento más o menos general en el interés por la religión y la Iglesia».

Creemos, sin embargo, que ya para 1930, como precisamente lo evidencia la frustración de la amenaza de expulsión de todos los obispos, el proceso de recuperación de relevancia social de la Iglesia Católica, empezaba a establecerse. Los incidentes con el Gobierno, por razón de la intervención de la Santa Sede en el nombramiento o renuncia de obispos en 1915, 1938 y sobre todo en 1945, para citar los más significativos; la reacción valiente de los obispos cuando el Gobierno quería doblegarlos por la sustracción de medios económicos como al obispo del Zulia, en 1930, o al de Mérida, en varias ocasiones, y la progresiva acción personal o conjunta de clérigos y laicos fueron arrinconando al Patronato. En la práctica, ya desde 1945, por dar una fecha innegable, aunque quizás antes, el Patronato era sólo un fetiche que se quería mantener vigente, aun pero que en realidad el decir del presidente de la República, Rómulo Betancourt, era «el mineralizado mito» de una «ley anacrónica».

Precisamente, juzgamos, que las tensiones y debates que vivió la Iglesia venezolana en sus relaciones con el Gobierno durante los años 1945-1948, centradas en los asuntos educativos, la misma ley de Patronato, y el derecho de opinión de la Iglesia en lo político, y a pesar y quizá por los excesos de personajes del partido de Gobierno y del clero en esos años, fueron preparación para la hora de la sepultura de la ley de Patronato en 1964, cuando llegó el momento, al decir de la Carta Colectiva del Episcopado Nacional, en que se liberaba la Iglesia de lo que «constituía una verdadera esclavitud para ella».

Las mismas tensiones vividas entre la Iglesia y el Gobierno en ese trienio de 1945-48; la participación abierta de la Iglesia en el debate eclesiástico-político que tuvo lugar en esos años son el índice indudable de la conciencia que la Iglesia tenía de haber recuperado una significación, de la que antes no podría haber hecho despliegue. Piénsese que en esos años el Episcopado publicó tres pastorales colectivas y nueve mensajes, referentes, en su totalidad, a los problemas que enfrentaba la nación; una cifra que sólo puede compararse con los años posteriores al Vaticano II, cuando el número de obispos es tres veces mayor, y éstos se reúnen estatutariamente en Conferencia dos veces por año. Vale la pena aducir las reflexiones de los que entonces hostilizaban a la Iglesia, cuando al observar las ingentes manifestaciones juveniles católicas que protestaban por las medidas discriminatorias contra la educación católica, subrayaban que ésta era una Venezuela distinta fraguada por el proceso de la educación católica en los anteriores 30 años.

Durante el gobierno autocrático de 1948-1958, al igual que a lo largo del período democrático subsiguiente, el peligro para la Iglesia ha sido más bien no dejar que los gobiernos o partidos usen para sus fines políticos o partidistas las declaraciones oficiales de la Iglesia, o la cooperación de eclesiásticos en actos oficiales, en cooperación de asuntos sociopolíticos, o incluso en posturas partidistas.

Capítulo XIII

LA COMUNIDAD ECLESIAL EN LA REPÚBLICA DEL ECUADOR

Por el Dr. Francisco Miranda Ribadeneira
Investigador en el Archivo Vaticano y otros archivos europeos

BIBLIOGRAFÍA:

1. *Fuentes generales:* F. Miranda Ribadeneira, en *Historia de la Iglesia* de Fliche-Martin, EDICEP, Valencia 1980, vol. XXVI (2), p. 601-603; *Pastorales y documentos colectivos del Episcopado Ecuatoriano de 1939 a 1979,* en *Iglesia-Ecuador, 1979,* Quito 1979, p. 72-73; «Boletín Eclesiástico», Quito (desde 1896 hasta mediados de este siglo es órgano de todas las jurisdicciones); «Revista Católica», Cuenca; boletines de algunas diócesis; a modo de anuarios de la Iglesia: *La Iglesia Católica en el Ecuador,* Quito 1949; *La Iglesia en el Ecuador,* Ambato 1957; *La Iglesia en el Ecuador,* Quito 1963 (Ed. Conferencia Episcopal); C. Terán Zenteno, *Índice histórico de la diócesis de Cuenca,* 1914-1944; B. Echeverría; *La Diócesis de Ambato,* 1963; L. Arias, *Diccionario biográfico del clero guayaquilense, 1820-1970,* Guayaquil 1970; R.I. Reyes, *La jerarquía eclesiástica del Ecuador y estadística de la Diócesis de Ibarra,* Quito 1944.

2. *De los arzobispos de Quito en el siglo XX: Federico González Suárez: Obras pastorales,* 2 vols. y *Última Miscelánea,* Quito 1927 (ed. M.M. Polit Laso); «Boletín Eclesiástico», Quito, cf. 1896-1917; sobre la producción global como historiador, humanista y prelado cf. R. Bueno, *Ensayo Bibliográfico,* en *Obras Escogidas* de González Suárez, Quito 1944, p. 3-149 (Instituto Cultural Ecuatoriano).

Manuel María Polit Laso: cf. «Boletín Eclesiástico», Quito 1907-1932; *Escritos pastorales,* 2 vols. (colección de opúsculos pastorales, Archivo Curia Arz. Quito); sobre su producción como historiador, literato y prelado, cf. A. Espinosa, *Bibliografía* (de M.M. Polit Laso), Quito 1933.

Carlos María de la Torre (cardenal): «Boletín Eclesiástico», *Conferencias sobre Sagrada Escritura,* 1899, 1900, 1907; *Documentos episcopales,* 1912-1966; *Escritos pastorales... mientras fue obispo de Riobamba,* Quito 1933; *Catolicismo y ecuatorianidad,* Quito 1953 (ed. F. Miranda); *Problemas religiosos y problemas nacionales,* Quito 1954 (ed. F. Miranda): son antologías de escritos representativos; *Ideario... de C.M. de la Torre* (antología y bibliografía, ed. F. Ayala), Quito 1946.

Pablo Muñoz Vega, S.I. (cardenal): «Boletín Eclesiástico», Quito 1964-1980; *Derechos del educando, de la familia, del Estado y de la Iglesia en materia educativa* (carta pastoral), Quito 1964; *Exposición* en el Concilio Vaticano II sobre el esquema para la declaración sobre *Educación Cristiana de la Juventud* (cf. F. Miranda, *Democratización de la Escuela Católica* en «Revista Interamericana de Educación Católica», Bogotá 1967, p. 15-17); *El Ecuador Católico ayer y hoy. Reflexiones Teológico-Pastorales sobre el acto religioso nacional del 25 de marzo de 1874,* Quito 1973; *Mensajes sobre nuestra alianza con Jesucristo y sobre la justicia social en un nuevo Ecuador,* Quito 1974; *Orientaciones doctrinales en el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado,* en *Segundas Jornadas Teológicas* (Universidad Católica), Quito 1976, p. 11-81; *Las relaciones entre Iglesia y Estado en su desarrollo histórico hasta la situación contemporánea,* en *Simposio Sudamericano Alemán* (Quintas Jornadas Teológicas, Universidad Católica), Quito 1980, p. 13-29; *La declaración cristológica de Puebla,* en *Cor Christi* (ed. R. Vekemans, S.I.), Bogotá 1980, p. 457-467.

Con anterioridad a la promoción al Episcopado: Psicología de la conversión en san Agustín, en «Gregorianum», Roma 1941-1942; *Introducción a la síntesis de san Agustín,* Roma 1945; Quito [2]1980; *Problemas fundamentales del Derecho Cristiano* (conferencias en el Consorcio de Abogados Católicos), Quito 1954, parcialmente publicadas en «Pensamiento Católico», Quito; *Fe e Inteligencia en la génesis de la ciencia moderna,* Roma 1965.

3. *Principales documentos colectivos del Episcopado Ecuatoriano a partir del Concilio Vaticano II: Declaración Programática para la Iglesia en el Ecuador,* Quito 1967; *Declaración sobre la promoción de la justicia social,* Quito 1977; *Opciones Pastorales. Aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador,* Quito 1980.

4. *Sobre algunas expresiones de la comunidad eclesial postconciliar (proyección nacional e internacional): Problemas sociales y político-religiosos:* F. Miranda, *La brega por el desarrollo; El desarrollo técnico-social; Planteamientos sobre la revolución; Un reto a los juristas del mundo; La empresa de signo cristiano,* en *Progreso técnico y liberación. Encuentro Latinoamericano de Profesionistas,* ed. JUS, México 1974, p. 183-189; 191-197; 315-333; 355-368; 413-420; F. Yépez, *La tarea de construir el futuro según Teilhard de Chardin,* ibid., p. 335-354; Cardenal P. Muñoz Vega, J. Terán, J.M. Vargas, G. Cevallos, J. Tobar, en *La Iglesia y el Estado en el Ecuador. Segundas Jornadas Teológicas,* Quito 1976; E. Rubianes, *Un mundo más humano y más justo,* Cuadernos Doctrinales del Instituto Ecuatoriano para el Desarrollo Social (ed. I. Robalinob y J. Terán), Quito 1979; J. Terán, L. Proaño, E. Rubianes, I. Robalinob, en *Iglesia y fe en América Latina. Reflexiones desde el Ecuador* (INEDES), Quito 1979; M.V. Rueda, J. González, J. Terán, en *Puebla, La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (INEDES), Quito 1979; cardenal P. Muñoz Vega, J. Terán, J. Larrea, F. Miranda (con 16 participantes extranj.) en *Simposio Sudamericano alemán, Iglesia-Estado,* Quito 1980.

Problemas educativos: J. Chacón, *Campaña Educativa,* Quito 1979 (expresión de una extensa y acreditada labor nacional e internacional. El padre Chacón, S.I. fue presidente de la Confederación Interamericana de Educación Católica); *Memorias del VIII Congreso Interamericano de Educación Católica,* Quito 1964; entre 11 ponencias de ecuatorianos, cf. E. Arellano, *La campaña de alfabetización,* p. 60-62; F. Miranda, *¿Hay en el Ecuador libertad de educación católica?,* ibid., p. 175-186; sobre temas sociales y educativos, C. Vela (miembro de la Comisión Pontificia ante la ONU), *Estrategia para el desarrollo. Las Iglesias, Las Naciones Unidas, los expertos,* Madrid 1972 (importante la amplia producción del padre Vela, S.I.).

5. *Algunas obras y fuentes generales o sobre importantes conjuntos en diversos períodos:* F. González Suárez, *Historia general de la república del Ecuador,* 7 vols., Quito 1890-1903; J.M. Vargas, *La conquista espiritual del Imperio de los Incas,* Quito 1948; id., *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el Patronato Español,* Quito 1962; id., *Hitoria de la Provincia de Santa Catalina, de la Orden de Predicadores,* 1942; J. Jouanen, *Historia de la Compañía de Jesús en la antigua Provincia de Quito,* 2 vols., 1941 y 1943; id., *Los jesuitas y el oriente ecuatoriano* (en la época garciana),

Guayaquil 1977; G. García Moreno, *Escritos y discursos,* 2 vols., Quito ²1923 (ed. M.M. Polit); id., *Cartas de García Moreno,* 4 vols., Quito (ed. W. Loor); (E. Terenziani) *Cursos de Derecho Canónico y Legislación,* Quito 1870-1875; *Programas de la Escuela Politécnica de Quito,* Quito 1870-1876; J. Tobar, *La Iglesia, modeladora de la nacionalidad,* Quito 1953; id., *La Iglesia Ecuatoriana en el siglo XIX* I, Quito 1934; id., *García Moreno y la Instrucción Pública,* Quito ²1940; J.F. Heredia, *La Consagración de la República del Ecuador al Sagrado Corazón de Jesús,* Quito 1935; id., *Notas bio-bibliográficas acerca de Manuel José Proaño, S.I.,* Quito 1935; F. Miranda, *Aspectos de la realidad (político-religiosa) ecuatoriana,* en *Política Cristiana,* Quito 1951, p. 122-255; id., *García Moreno y la Compañía de Jesús,* Quito 1976; id., *La Primera Escuela Politécnica del Ecuador,* Quito 1972; id., *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit,* Puebla 1975; id., *Las Religiosas del Buen Pastor en el Ecuador,* Quito 1975; id., *Mons. Borja Yerovi y el Pensionado Elemental,* en *Ensayos Pedagógicos y sociales,* Quito 1955, p. 3-25; id., *La primera imprenta ecuatoriana,* Quito 1955; M. Sánchez, *Textos de catedráticos jesuitas en Quito Colonial,* Quito 1959; J.M. Vargas, *Federico González Suárez,* Quito 1969; W. Loor, *Los jesuitas en el Ecuador, 1850-1852,* Quito 1959; id., *Mons. Arsenio Andrade Landázuri. Biografía,* Quito 1970; id., *Biografía del padre Julio María Matovelle,* 2.ª ed., Cuenca (s.a.); id., *José María Yerovi,* 2 vols., 1964 y 1968; E. Muñoz, *Vida del (Beato) Hermano Miguel,* Madrid ²1970; *Bibliografía de Aurelio Espinosa Pólit, S.I.,* Quito 1961 (ed. O. Romero); O. Romero, *Bibliografía de mons. José Félix Heredia,* en *Pensamiento Católico,* Quito 1945, núm. 14, p. 134-149; J. Larrea, *La Iglesia y el Estado en el Ecuador,* Sevilla 1974 (sobre el *Modus vivendi* de 1937); M. Spiller, *Historia de la Misión Josefina del Napo, 1922-1974,* 2 vols., 1975; P.I. Porras, *Entre los Yumbos del Napo* (biografía de monseñor Jorge Rossi), Quito 1955; mons. A. Zambrano, O.P., *Labor misionera en el Oriente,* Quito 1972; E. Brito, S.S., *Las misiones salesianas,* Quito 1935; J.L. Monroy *La Santísima Virgen de la Merced de Quito y su Santuario,* Quito 1933; J.M. Aguirre, O.F.M., *Obras Oratorias* (introd. H. Vázquez), 3 vols., Cuenca 1924; H. Vázquez *Defensa de los intereses católicos en el Ecuador,* Cuenca 1908.

Publicaciones periódicas sobre el pensamiento político-religioso del laicado católico: «Semanario Popular», Quito 1889..., «El bien Social», Quito 1897; «El Conservador», Quito 1919; «El Derecho», Quito 1920-1929; «El Porvenir», Quito 1919-1927; «La Defensa», Quito 1926; «El Progreso», Cuenca 1917ss; *Memoria de las Bodas de Plata de la Dolorosa del Colegio,* 3 vols., Quito 1933 (ed. F. Ribadeneira, S.I.); *Memoria en el VII Centenario de la Orden Mercedaria,* Quito 1918; *Memoria del Primer Congreso Obrero Católico Nacional,* Quito 1938; A. Torres, *Los sindicatos católicos de obreros,* Quito ²1939; *Memoria de la Sociedad de Beneficencia de Señoras de Guayaquil,* 1878-1956 (ed. R. Amador de Baquerizo), Guayaquil 1956; J. Tobar, *Por la libertad de enseñanza,* Quito 1930; id., *Catolicismo Social,* Quito 1936; *Figuras del Catolicismo Social,* Quito 1936, ²1979; L.F. Tobar, *El Ilmo. Sr. Pedro Rafael González Calixto,* Quito 1929.

Entre diversos análisis sobre relaciones entre Iglesia y Estado, entregan buen conjunto (para la época republicana): J. Tobar, *El Primer Concordato Ecuatoriano* en *Monografías históricas,* Quito 1938, p. 256-310; W. King, *La Iglesia Ecuatoriana y las Relaciones con el Estado durante el gobierno de García Moreno,* en «Boletín Acad. Nac. Hist.», Quito 1975, n. 125ss.

Sobre el *Modus vivendi* 1937: J. Tobar, en *Segundas Jornadas Teológicas,* cit., p. 115-136; cf. además F. Miranda, *La figura e la morte di García Moreno alla luce dei documenti originali,* «CivCatt», Roma 1976, p. 248-261, y *La Consagración del Ecuador al Corazón de Jesús en su verdad histórica,* Quito 1973.

Introducción: Nota descriptiva

La actual república del Ecuador está ubicada en la parte más occidental del cuarto noroeste de América del Sur, entre el Océano Pacífico, Colombia y el Perú. En una extensión de 281 334 km² (subsiste litigio limítrofe con el Perú) se albergan 8 078 115 habitantes con una densidad de 28,71 habitantes por km². La región litoral contiene el 50,23 % de la población; la interandina el 46,84 %; la región oriental el 2,86 % y el Archipiélago de Galápagos el 0,07 %. De raza negra es un 5 % de la población; un 10 % de raza blanca; un 40 % de raza india y un 45 % de raza mestiza. En edad de 10 años en adelante un 76 % de la población es alfabeta y algo más del 23 % analfabeta. La población estudiantil (entre 6 y 24 años) es de 3 168 120 estudiantes (curso de 1976-1977). Se advierte un bajo índice de perseverancia escolar en los tres niveles educativos. *Económicamente* el ingreso *per capita* (año de 1978) es de 21 117 sucres, moneda nacional (768 US $), y se distribuye conforme a este cuadro: *a*) la clase alta, que representa el 1 % de la población, tiene el 20 % de los ingresos; *b*) la clase media, que representa el 25 %, tiene el 60 % de los ingresos; *c*) la clase baja, 74 % de la población, tiene el 20 % de los ingresos. *En el terreno religioso*, en julio de 1979 se cuentan 7 375 319 católicos (es decir, bautizados en la Iglesia Católica); frente al 91,30 % católico se encuentra un 8,7 % no católico, 702 796 habitantes no bautizados en la Iglesia Católica, cuyo 40 % pertenece a las 27 comunidades protestantes que existen en el país. En cuanto a los que pueden llamarse «sin religión», su número oscilaría entre el 0,6 y 0,8 % de la población global. País agrícola, de riqueza y variedad notables, es actualmente testigo de una progresiva transformación de sociedad feudal o semifeudal a sociedad industrializada y moderna. La riqueza petrolera, de reciente explotación, ha desencadenado un proceso de cambio.

Mirada retrospectiva y actual

La unidad religiosa en la fe católica, casi total hasta mediados del presente siglo, y el gran sustrato católico, mantenido hasta el presente, a pesar del actual pluralismo religioso y de las consecuencias del laicismo estatal educativo, tienen su origen en la república del Ecuador en la obra desplegada en el extenso territorio de la Presidencia de Quito por la Iglesia y España al amparo, con luces y sombras, del Patronato Español.

Fundada la ciudad de San Francisco de Quito en 1534, se erige su extenso obispado en 1545 y su labor prepara la erección de la Real Audiencia en 1563. Con ello toma cuerpo una inmensa labor pastoral, educativa, científica y académica, misionera. Misiones de Maynas (1620-1768); Santa Mariana de Jesús (1618-1645); Universidades de Santo Tomás y San Gregorio, y red de colegios; Arte Quiteño; *Itinerario para párrocos de indios*, del obispo de la Peña y Montenegro (1668); índices decidores de una gran cruzada eclesial. El *Itinerario* lo es también de los defectos de estructuras economi-

cosociales generadoras de una persistente «llaga» social en numerosas comunidades indígenas.

Sobrevenidas la expulsión de los jesuitas (1768) y las gestas de la emancipación política (1809-1822) confluyen la vitalidad religiosa de los pueblos y el genio político-religioso del libertador Bolívar para reconstruir jurisdicciones y estructuras eclesiales cuarteadas. Un autoadjudicado patronato republicano, en momentos beneficioso, ve aumentar sus inconvenientes a medida que avanzan las corrientes regalista, jansenista y económico liberal. «¡Qué sensible es verse impedido el prelado por aquellos que sólo deben protegerle!»: esta queja del obispo de Quito, Lasso de la Vega (quien fue eslabón entre Bolívar y la Santa Sede), y la expulsión de los jesuitas en 1851, al año de su retorno, iluminan todo un panorama.

Así las cosas, sobreviene para el Ecuador la era político-religiosa que pone en marcha Gabriel García Moreno, era que se preludia, afianza e impera desde 1850 hasta 1875. La vida eclesial ecuatoriana del siglo veinte sólo se entiende con justeza a la luz de este denso período, del cual fue antítesis la revolución liberal, dominante y agresiva hasta mediados del siglo, siguiéndose las décadas que se presentan, en muchos aspectos, como síntesis de los dos períodos.

1. *La era garciana (1860-1875)*

La era garciana aparece, en su conjunto y desde el ángulo de la Historia Eclesiástica, como una cruzada cívico-religiosa en que Estado e Iglesia, muy unidos, van en búsqueda, casi diría en asalto, del progreso nacional en áreas fundamentales. García Moreno desata el proceso y es su protagonista principal. Sus dos vivencias, la patriótica y la eclesial, vigorizadas por un talento comprehensivo de estadista y de hombre de la Iglesia, progresivamente depuradas y acendradas, acentúan en él mismo y a su alrededor en una interacción constante, fogosa, dinamizadora. Un sello dinamizador, pero, al mismo tiempo, conflictivo y hasta destructivo en casos, imprime a todo el conjunto la tendencia congénita del personaje a ubicarse en los extremos, en cuanto a objetivos, a calidades, a medios. Se diría que García Moreno avanza en zigzag, intensificando y aun precipitando etapas, acendrando valores y también sacrificando valores.

Punto de llegada de las convicciones personales y punto de partida para la acción conjunta es el Concordato celebrado en 1862. Este Concordato, vivido convencidamente por el católico –Iglesia libre, santificadora y dinamizadora– manejado por el estadista como instrumento de progreso cívico-cristiano, estropeado en momentos temperamentalmente, opera un proceso de expansión, libertad fundamental, acendramiento e inserción de la Iglesia en el integral quehacer nacional de la hora. En 1862 se crean las diócesis de Ibarra, Riobamba, Loja (en el interior); en 1869 la de Portoviejo (en el litoral) y en 1871 el vicariato apostólico de Napo (en oriente). Tiene el presidente, por insistencia de la Santa Sede, el derecho de presentación, del

que no siempre hace uso[1]. El problema de la renovación interna y apostólica de las Comunidades Religiosas se resuelve *principalmente* por la venida de religiosos extranjeros destinados a la inserción pastoral, educativa y asistencial: jesuitas, 1862 (colegios secundarios y seminarios menores, educación superior, misiones orientales); religiosas de los Sagrados Corazones, 1862 (educación femenina); hermanos cristianos, 1863 (educación primaria, escuela de artes y oficios, normal indígena); padres lazaristas (seminario mayor del clero); religiosas del Buen Pastor, 1870 (reeducación femenina, colegios femeninos); religiosas de la Providencia, 1872 (educación femenina). Las hermanas de la caridad han llegado ya en 1857 en virtud de gestiones garcianas. En materia de educación, la constitución y las leyes otorgan a todos amplia libertad para erigir escuelas. El presidente prefiere las del Estado gratuitas y en manos de comunidades religiosas acreditadas, y las prefiere por la eficiencia educativa, la orientación religiosa y por el ínfimo costo de los maestros. Si el presidente sacrifica sus sueldos para la tarea, también los religiosos se sacrifican, y hay reflejos negativos, no sólo por estrechez económica sino principalmente por la aplicación precipitada de los jóvenes religiosos a los acosadores compromisos. No llega a conocer esta era una adecuada organización de casas de formación y noviciados y se experimentan no pocos reveses en la vida religiosa y en el logro de las vocaciones. Se comprende además que en aquella estrecha unión con el Gobierno el intenso servicio, convertido en poder, renueve y alimente los anticlericalismos, los irrazonables y los razonables, cuyas reacciones se hacen sentir en la misma época y son alguna parte en ulteriores desastres, destructivos. Inconvenientes notables fueron, sin duda, los señalados. Notable y palmario fue el resultado final: al cerrarse la era garciana en 1875 con la muerte violenta del presidente, la *Iglesia* como comunidad eclesial coautora con García Moreno de un gran progreso nacional, innegable en amplitud y aun en celeridad y fogosidad. En el laicado católico –y es éste uno de los grandes logros– ha surgido, purificado y profundizado, un vigoroso pensamiento político-religioso, creador de una muy definida escuela con militantes ubicados en justos medios o en extremos según las idiosincrasias, origen en parte de ulteriores divisiones de los partidos. Hay una área impresionante en este orden de cosas. La mística de García Moreno por la justicia social, su creciente sensibilidad social, humana y cristiana, cívica y religiosa, encontraron un aliado vigoroso en la cátedra universitaria jesuítica, igualmente adversa a las posiciones político-regalistas y a las del libera-

1. En 1869 libra García Moreno una batalla ante los superiores de la Compañía hasta obtener de la Santa Sede la designación del padre José Antonio de Lizarzaburo como obispo de Guayaquil. En 1870 el nuncio Vanutelli comunica al Papa la decisión del Presidente de «renunciar por esta vez al privilegio que le compete según el Concordato y remitir al libre arbitrio de Su Santidad la selección del candidato» porque «en el clero –me decía– secular o regular de este país, no encuentro un sujeto que me inspire entera confianza; y por otro lado, no quiero pretender que el Santo Padre conceda la designación de otro Padre Jesuita» (14 de marzo de 1870, en ASV, SS, R. 251, F.1).

lismo económico-social. Fue la cátedra del italiano padre Enrique Terenziani, militante de la escuela de Taparelli. A la luz de un visionario humanismo social se desarrolló además y comenzó a fructificar la primera *Escuela Politécnica* ecuatoriana (1870-1876) creación conjunta de García Moreno y de la Compañía de Jesús (particularmente de su Provincia Alemana). Terenziani contrapone en 1875 esta Alma Mater y sus ya perceptibles frutos de inspiración cristiana a «las espléndidas Politécnicas de Europa», que inspiradas por una filosofía panteísta o materialista y reglamentadas por una legislación anticatólica, presentan el espectáculo de un gran bienestar material que, separado de la influencia del espíritu católico, engendra el egoísmo más cruel, el embrutecimiento más repugnante y, por fin, el caos de la anarquía.» Interesante es observar cómo se dan la mano, a la distancia de un siglo, adelantados a su tiempo y desde la revolucionaria perspectiva cristiana, el *Itinerario para párrocos* del obispo de la Peña y los *Cursos de Legislación* del jesuita Terenziani[2].

Legión de prelados, sacerdotes diocesanos, religiosos y laicos eminentes fue la era garciana en lo que a lo eclesial se refiere: de la autenticidad de sus valores extraía la fogosidad extremista de García Moreno la salvación para muchos ideales en peligro[3]. Impertinente es ponderar el carácter irreversible de logros básicos de aquella era; lo demostró, ejemplificando, el sentido global de la restauración de 1884, que siguió a la funesta dictadura del general Vintimilla (1876-1883). En cuanto a la expansión eclesial advertimos, también ejemplificando, la erección en 1889 de los vicariatos de Méndez y de Zamora, en la región oriental, a cargo de religiosos salesianos y franciscanos. Herencia consolidada era manifiestamente la comunidad eclesial ecuatoriana, vigorosa como jerarquía, como vida pastoral, como cultura cristiana. En cuanto a lo negativo, se hacen sensibles en la época en cuanto a lo político-religioso las divisiones provenientes de actitudes extremas, herencia también de la era garciana, divisiones que progresivamente fueron

2 Pulveriza Terenziani los principios y consecuencias del liberalismo económico « La economía incredula del interés debía necesariamente llevarnos al moderno feudalismo industrial », su «último resultado fue la concentración de las riquezas en manos de los capitalistas industriales cuyo número, a medida que los derechos de los menos fuertes quedan absorbidos, se va restringiendo, así como, por lo mismo, se va ensanchando el número de los vasallos » El poder político que mantenga esta estructura disociadora «necesitará hacer gastos inmensos los ricos y los pobres los pagarán unidos», en *Curso de Legislación 1874-1875,* Quito

3 Ilustrativa sobre tantas temperamentalidades garcianas es la siguiente a propósito de la aplicación del Concordato « La codicia de los obispos se opone a la creación de nuevas diocesis para no disminuir sus enormes rentas, motivo que me obligó ayer a decirles (al nuncio apco Tavani y al arzobispo Riofrío) que el Gobierno se apartaba para siempre de toda intervención en la reforma eclesiástica, que renunciaba en consecuencia al Concordato y no lo publicaría, y adoptaria por necesidad la separación de la Iglesia y el Estado Medite sobre esto y deme su parecer» (carta a Vicente Piedrahita, 31 de enero de 1863) Temperamentalidades, pues nada de aquello ni sucedía ni sucedió García Moreno siguió pensando «El Ecuador busca la libertad en el progreso de la moral, y se moraliza gradualmente a proporción que el clero se reforma mediante la acción libre, independiente y bienhechora de la Iglesia» (carta al general Tomás Cipriano Mosquera, 15 de julio de 1863) O todo de un golpe o nada era el *peligro* de aquel temperamento, peligro que, a la postre y en lo fundamental, se conjuraba

abriendo paso a un más fácil advenimiento del liberalismo convertido en dictadura política antirreligiosa.

2. *Sentido y dirección de la revolución liberal*

En 1895 se implanta violentamente la llamada revolución liberal. Es claro, desde el ángulo de nuestro estudio, que fue algo muy distinto de una mera reacción anticlerical o de represalias coyunturales. Claro es también que Iglesia y Estado buscan, en el contexto ecuatoriano, como en el contexto mundial, expresiones de madurez para su libertad y se comprenden bajo esta luz, ciertas simpatías de laicos católicos y aun de clérigos por determinadas aspiraciones del liberalismo. Pero esta posible opción por sendas de maduramiento se volvía imposible en el contexto ecuatoriano por la subida dosis de espíritu antirreligioso en la Dictadura en marcha. Se diría haber surgido la revolución liberal para enterrar las libertades religiosas y aun cívicas de las mayorías católicas[4]. Aquel laicismo, lejos de sugerir neutralidad, practicaba y aun proclamaba repudio de lo religioso y hostilización en los reductos que abrigaran su presencia. El carácter de la reacción de las fuerzas religiosas, jerárquicas y laicales, no hace sino poner de manifiesto el sello de aquella posición insultante y agresiva. Leyes como las de libertad de cultos, registro civil, matrimonio civil, escuela laica, que en otros contextos podía sugerir respeto y tutela de libertades, que en el contexto de la época podían adoptar fórmulas de corrección de algunas exageraciones, en los contextos de la revolución liberal significaron ataque a la libertad religiosa, lucha contra el carácter sacramental del matrimonio, arrinconamiento de la jerarquía católica debilitada y anulamiento de las fuerzas laicales católicas. «Prohíbese la inmigración de religiosos extranjeros», 1896; prohíbese a las comunidades religiosas abrir sus noviciados, 1904; separación entre la Iglesia y el Estado, pero, al mismo tiempo, ley y ejercicio de patronato sobre la Iglesia arrinconada, 1899, 1907; eliminación de toda enseñanza religiosa en las escuelas estatales y acorralamiento de la escuela particular; más adelante privación aun del derecho de sufragio para los miembros del clero, 1927, y renovada prohibición de ingreso al país de clero extranjero católico (puertas francas, en cambio, para el clero protestante): así entendió la revolución liberal la libertad de cultos. Con plena razón escribió el obispo Carlos María de la Torre en 1914: «Desde 1895 los gobiernos que se suceden tiranizan a la mayor parte de los ecuatorianos que son católicos, y lo que es más, tienden a *descristianizar a la nación*.» El obispo De la Torre, más tarde el primer cardenal ecuatoriano, define entonces su criterio en reflexión político-reli-

4 Escribió un historiador liberal «Mientras la Ley Suprema de la República establecía el Catolicismo del Estado, la soldadesca vituperaba o infamaba el Culto, o asesinaba a sus ministros, mientras se preconizaba la libertad de pensamiento y se establecía un jurado especial para las infracciones de imprenta (art 32), los talleres tipográficos enemigos eran asaltados», Óscar Efrén REYES, *Breve Historia del Ecuador,* Quito 1942, vol II, p 276

giosa sobre si *¿Alguna vez puede ser lícita la revolución?*, contrastando su posición con la que en 1900 había asumido Federico González Suárez, obispo entonces de Ibarra, al reprimir el forcejeo de fuerzas conservadoras empeñadas por sacudir la usurpación tiranizadora y todavía naciente de la revolución liberal[5]. Muy poco antes, en 1897, había ya escrito el propio González Suárez al jefe supremo: «La Asamblea de 1897 es quien ha prendido el fuego de la guerra civil, que acaso no tardará en estallar en nuestro país... ¡Quiera Dios que mañana los pobres de los obispos ecuatorianos podamos hacer algo por la paz!»[6] Y en 1904, cuando expulsados del Oriente los jesuitas, el territorio había vuelto a ser patrimonio abandonado, declaró: «Protesto contra las nuevas leyes expedidas... sobre asuntos religiosos y eclesiásticos; esas leyes encarnan para mí no sólo un abuso de autoridad del poder civil contra la Iglesia Católica, contra el derecho natural y contra la justicia, una violación de la Carta Fundamental y un atropello de la fuerza, sino también un atentado de lesa patria...»[7] Sancionada en 1899 la Ley de Patronato, se pronunció González Suárez: «Conste a todos mis compatriotas cuál es mi convicción en punto a la obediencia a semejante ley. Como obispo, yo no la puedo obedecer, y espero en la misericordia divina que no la obedeceré. Quiero que mis sacerdotes se adhieran a mí... En cuanto a los fieles, anhelo que ninguno de ellos se aparte del sendero recto...»[8] En 1906 la Santa Sede, ignorando obviamente la Ley de Patronato, nombra al propio González Suárez arzobispo de Quito... «Las autoridades civiles (le escribe entonces el papa Pío x), alegando derechos insubsistentes, bien que acatando tus méritos personales, no han temido desconocer públicamente aquella autoridad y dignidad que Nos te conferimos... Tu claro y enérgico lenguaje es merecedor del más alto encomio»[9].

Concorde, *en su conjunto,* aparece el Episcopado de la época en intuir y denunciar (como también lo hicieron los mejores grupos del laicado) el sentido, no sólo anticlerical, sino globalmente anticatólico y descristianizador, de la revolución liberal, también tomada *en su conjunto*. Sobre esto hablaban muy claro tanto la dirección de las Cartas Constitucionales, como los actos gubernamentales en todos los niveles y las leyes secundarias. Eran metas y procesos que se palpaban. Para la Constitución de 1897 «La religión

5 «Nosotros, los eclesiásticos, proclamó González Suárez, no debemos nunca sacrificar la patria para salvar la religión Tengo la guerra civil por el mayor de los males sociales No podemos hacer males para que vengan bienes» (31 de mayo de 1900) Esta posición acentuó el distanciamiento y aun enfrentamiento existente, desde antes, entre el presbítero González Suárez y amplios sectores de la comunidad eclesial, viniendo aquella situación a convertirse en aguda espina del obispo, como lo fue comprobar el via crucis seguido por su Iglesia y por su patria de las cuales el era, con descollantes cualidades y defectos, hijo ardientemente enamorado El clima de distanciamiento mantenido notoriamente por parte del prelado minaba la autoridad y eficacia de sus declaraciones en sectores de unos y otros grupos

6 Cf LEÓNIDAS BATALLAS, *Apuntes para su biografía* en *Homenaje del Comité Central* .. Quito 1944, carta de Gonzalez Suárez a Eloy Alfaro (3 de marzo de 1897)

7 Cf «Boletín Eclesiástico» (Quito, 30 de octubre de 1904), p 685-689.

8 Cf «Boletin Eclesiastico» (Quito, 27 de septiembre de 1899), p 358

9 Cf «Boletín Eclesiástico» (Quito 1907), p 6.

de la república es la católica, apostólica, romana, con exclusión de todo culto contrario a la moral» (art. 12). Se diría: expresión serena de libertad religiosa dentro de un reconocimiento de la realidad nacional. Los contextos persuadían a los obispos a otra interpretación. «Cuando en un país católico, enfatizaron en su Manifiesto sobre la Ley de Cultos, invocando la tolerancia, se desea establecer la intolerancia contra el culto de la mayoría, no hay recurso más socorrido que el de la libertad de cultos, en cuyo nombre se ejercita siempre la persecución contra aquélla» (28 de noviembre de 1896). La Constitución de 1906, ya laica en cuanto a la religión del Estado, persuade a través de sus contextos, que la «libertad de conciencia en todos sus aspectos y manifestaciones» (art. 26) no busca respetar un pluralismo (inexistente entonces) sino fomentarlo (en contradicción con el laicismo proclamado) y debilitar la opción religiosa de las mayorías. Al proclamarlo la comunidad católica no hacía sino leer en lo que se le presentaba ante los ojos.

Las dos constituciones proclaman que «la enseñanza es libre» y que «cualquiera puede fundar establecimientos de educación e instrucción», naturalmente «sujetándose a las leyes respectivas». Todos van viendo que estas leyes son las encargadas de hostilizar la opción educadora católica, mientras que a ésta se cierra el paso en las escuelas fiscales, pues «la enseñanza oficial y costeada por las municipalidades es esencialmente seglar y laica» (de hecho anticatólica), y se le cierra también el paso en las escuelas particulares ya que «ni el Estado, ni las municipalidades subvencionarán ni auxiliarán, en forma alguna, otras enseñanzas que no fueran la oficial y la municipal» (Constitución de 1906). Para 1929 las tácticas pueden adoptar formulaciones más explícitas frente a la opción católica arrinconada: «La enseñanza particular sólo podrá darse de acuerdo con las leyes y reglamentos del Ramo y sometiéndose a la vigilancia oficial.» Esos reglamentos y leyes establecían, entre otras cosas, tribunales para los exámenes finales de todos los cursos secundarios, exclusivamente integrados por profesores de los colegios fiscales. Para 1945 (demos un salto para completar la iluminación de este aspecto), no obstante existir ya un definido *modus vivendi*, rudamente se presenta el sentido más extremo de aquella línea inicial que, en lo referente a la educación, insiste en que la educación fiscal es laica, que la educación particular no puede ser subvencionada en ninguna forma, que debe estar sujeta «a las leyes, y a los reglamentos y programas oficiales» (art. 143), porque simplemente «la educación constituye una función del Estado» (art. 143).

3. *Aspectos de la vitalidad eclesial*

Efímero fue el forcejeo de este extremismo totalitario. Y es que –retomando la marcha de la exposición–, la vitalidad eclesial, como irreversible que era, se manifestó saludable en aquellas décadas: fue vivida la religiosidad popular, en intensa piedad eucarística y mariana y en adhesión al sacer-

docio jerárquico; fue intrépida en grupos del clero y del laicado. Fue un catolicismo de resistencia, de defensa, de progresiva reconquista.

A la luz de los contextos descritos anteriormente se valora, en efecto, el significado especial de algunas manifestaciones públicas de religiosidad (terminantemente prohibidas desde la implantación del liberalismo). Afirmación de libertad religiosa y dinámica de liberación colectiva significaron en su época actos públicos como el Día de la fe y el discurso del obispo De la Torre sobre la masonería (Riobamba 1925); los homenajes en Guayaquil a Cristo Rey en 1926 y las exhortaciones del mismo prelado; análogos homenajes a Jesucristo en Quito, en 1942: el II Congreso Eucarístico Nacional de 1949; el cincuentenario del prodigio atribuido a la Dolorosa del Colegio, 1956; los actos nacionales alrededor de Santa Mariana de Jesús Paredes, 1947 y 1950; finalmente los actos que recogieron la repercusión nacional de la elevación al cardenalato del arzobispo De la Torre, 1953, 1954. Cumple citar también el I Congreso Obrero Católico Nacional, 1938 y el I Congreso Mariano Nacional, 1933 (que fue Congreso de Educación Católica), así como las serenas pero firmes orientaciones pastorales ya aludidas, sobre las condiciones morales del sufragio y la obligación de los católicos de llevar a la vida pública el vigor de su compromiso cristiano, 1944. Un hito marcaban todos estos hechos históricos, entre los cuales han de citarse también la Cruzada por un Mundo Mejor del padre Ricardo Lombardi (dinamización colectiva e interiorización personal), años 1951 y siguientes; las misiones del Equipo Misional dirigido por el padre Enrique Huellin, S.I. (integración eclesial en doble sentido, dirigentes y áreas atendidas), años 1955 y siguientes. Congregaciones marianas, Acción Católica en todas sus ramas, Movimiento sindical cristiano, Ejercicios Espirituales de san Ignacio, Ejercitaciones por un Mundo Mejor, Movimiento Familiar Cristiano, Legión de María; todos éstos son focos de amplia y seria promoción religiosa. Con el culto habitual en los templos, la vida religiosa popular se alimenta también en los numerosos santuarios de peregrinación. Hay graves reflejos negativos.

Frente a aquel nada neutral laicismo gubernamental y frente a un sutil laicismo de católicos, no faltó la reafirmación precisa, firme y equilibrada: «Quede, pues, bien claro: 1.° que hemos defendido la armonía íntima entre la religión y la política; 2.° que nuestro partido no pretende identificar la política con la religión»: así las voces más aplomadas y coherentes del laicado[10]. En este mismo sentido, equilibrado en su profundidad (sus luces son las mismas del Concilio Vaticano II), iban las disuasiones en 1925 del obispo De la Torre sobre espejismos e inseguridades de católicos alrededor del gran tema propugnado: armonía sin confusión, distinción sin separación. Se comprende así el sentido de la acción pastoral de monseñor De la Torre, que fue la más coherente, firme y dinamizadora en líneas fundamentales de mentalización, defensa y reconquista en aquellas décadas turbulentas.

10. Cf. «El Conservador» (Quito 1919).

La «cuestión social» encontró presente a la comunidad eclesial en programas de beneficencia y de asistencia promocional a la clase obrera. De 1907 data la fundación del Centro Católico de Obreros con progresiva vitalidad hasta cuajar en la Confederación Ecuatoriana de Obreros Católicos. Del clero de la diócesis de Ibarra procedió principalmente la corriente sindicalista cristiana: era el marco al que se iba abriendo la Acción Católica, dando la razón a los reclamos de católicos clarividentes (1919): «La acción social no puede prescindir, si pretende asegurar su eficacia, de la acción política. El mal está más adentro, está en el régimen, en las instituciones, en las leyes, en las costumbres. La doctrina cristiana tiene en sí el verdadero fundamento de la vida política»[11]. En esta línea, magistrados católicos realizan después, hacia la segunda mitad del siglo, valiosos cambios estructurales. Lamentablemente no en todo hubo posiciones de vanguardia, y realizaciones tan importantes como el Código del Trabajo procedieron de fuerzas políticas que se presentaban como desligadas de la comunidad eclesial. Una imagen desfavorable de ésta se acentuaba con la insistencia unilateral del más resonante magisterio episcopal frente a la problemática del socialismo, polarizador para el caso ecuatoriano de importantes sectores intelectuales y juveniles, fenómeno favorecido por el laicismo estatal de las escuelas[12].

El contexto nacional hacia mediados del siglo esclarece la situación eclesial. El desenlace que tuvo entre 1941-42 el litigio limítrofe con el Perú, desenlace lacerante para el Ecuador, precipitó el desmoronamiento político del liberalismo ecuatoriano. A raíz de todo ello, el presidente Velasco Ibarra desentierra la libertad del sufragio y –eliminada la ubicación extremista de la Constitución de 1945– la Carta Fundamental de 1946, emitida por mayoría católica del Parlamento, se abre hacia reajustes bienhechores, operándose, entre otras cosas, con la acción resuelta del presidente Velasco, una notable liberación de la escuela particular esclavizada, proceso que culmina con la restauración en 1946 de la Universidad Católica, que renace en manos y por iniciativa del laicado, bajo la dirección de la jerarquía y con la colaboración de eminentes eclesiásticos (en 1939 había naufragado un vigoroso proyecto precursor promovido por el Director de la Congregación Mariana de Caballeros, padre Eduardo Vázquez Dodero y un grupo de seglares distinguidos). Eslabón entre la educación católica y el Gobierno

11. Alejandro Ribadeneira Salazar, en «El Conservador» (Quito 1919). Declaraciones principales: *Necesidad de la acción política, ¿Exageramos? ¡Insistimos, Justicia!,* ibid.

12. Muy difundida pero muy unilateral la carta pastoral de monseñor De la Torre sobre *El Socialismo* (5 ediciones hasta 1954). En su punto, aunque con menor resonancia, esta admonición del obispo Heredia: «Los dueños de las haciendas, de fábricas, de casas de comercio, etc., que se dicen católicos, ¿pagan a sus trabajadores, empleados, y sobre todo a los trabajadores del campo, un jornal o sueldo siquiera humano, si no ya el familiar al que tienen derecho y es reclamado por la justicia? O tal vez ese sueldo, esa paga, son de hambre y de miseria, por donde, al menos indirectamente, se está favoreciendo el advenimiento del comunismo a nuestro suelo?», *Panegírico del doctorado universal de San Antonio de Padua* en «Anales de la Provincia Franciscana del Ecuador», núm. 19 (1946), p. 154. Se destaca en la acción social el Ministro de Previsión Social Gonzalo Cordero Crespo durante la administración del Presidente Camilo Ponce Enríquez.

ecuatoriano fue el prestigiado humanista padre Aurelio Espinosa Polit, S.I., primer rector de la Universidad Católica.

La citada Constitución de 1946 marcó el abrirse de la cerrazón hacia líneas fundamentales de libertad y derecho. «La educación de los hijos es deber y derecho primario de los padres o de quienes los representen. El Estado vigilará el cumplimiento de ese deber y facilitará el ejercicio de este derecho. El Estado respetará el derecho de los padres de familia o de quienes los representen, para dar a sus hijos la enseñanza que a bien tuvieren» (art. 171). «Las municipalidades podrán subvencionar la enseñanza particular gratuita...» (ibid.). Más adelante, hacia 1965, se adjudicará significativa subvención a las escuelas primarias gratuitas o semigratuitas. La citada Constitución del 46 consigna que tanto las Universidades estatales como las particulares son autónomas y no mucho después entran las universidades particulares en participación, también significativa, del presupuesto nacional destinado a la educación superior. Persiste lamentablemente el viejo laicismo en todos los niveles de la escuela estatal aunque se esbozan algunas mitigaciones de su antigua crudeza, reflejo de la nueva imagen de laicismo esbozada por la Constitución: «La educación oficial, sea fiscal, provincial o municipal, es laica, es decir, que el Estado como tal no enseña ni ataca religión alguna» (art. 171 de la Constitución citada). Seglares católicos y aun eclesiásticos doctos reaparecen en los cuadros del magisterio estatal así como se advierte su presencia influyente en instituciones y eventos culturales. Todos éstos son sin duda benéficos logros de la actividad eclesial. Uno de los más permanente y señeramente mantenidos en los dos siglos de vida independiente fue la presencia de egregios jurisconsultos en los tribunales de justicia y, principalmente en su Corte Suprema, símbolo de aquellos magistrados de entereza cívica, probidad y sabiduría. Insistiendo en el problema de la educación, es lamentable, aunque explicable, el casi cerrarse la acción eclesial (y en casos, tal vez, hasta su visión) en el ámbito de sus escuelas. Eventual y no estructurado aparece hasta 1960 algún apostolado con los alumnos católicos de escuelas y colegios laicos; más generoso e influyente en las universidades a través de la Acción Católica y de las Congregaciones Marianas. No faltan, desde luego, pronunciamientos firmes del magisterio episcopal y otras expresiones inconformes con la posición o táctica de *dejarles* a ellos sus escuelas laicas con tal de que ellos nos dejen nuestras escuelas particulares... Se acentúan ya hacia la mitad del siglo inconformidades eclesiales ante la *global* problemática educativa: cómo cristianizar la escuela estatal, cómo democratizar la escuela particular católica superando su fisonomía clasista, cómo dinamizarla para los cambios sociales exigidos por la conciencia cristiana y cívica. Surgen, y aun se consolidan colegios secundarios, diurnos y nocturnos, gratuitos o semigratuitos[13].

13 Cf. GONZÁLEZ SUÁREZ· «La escuela es un mero auxiliar de los padres de familia.» «El liberalismo, con la educación laica, se propone *descristianizar* a los pueblos, 6 de noviembre de 1906 en «Boletín Eclesiástico» (1906) Entre los documentos más destacados, cf arz DE LA TORRE, *La libertad de enseñanza ante la razón y el derecho*, 1928, 1936, C. VELA MONSALVE, S.I , *La*

En 1937, la vitalidad eclesial ecuatoriana y su mantenido forcejeo obtuvo, por cauces inmediatos inesperados, la celebración de un *modus vivendi* entre el Estado ecuatoriano y la Santa Sede. El *modus vivendi* implicó redefinición de la identidad nacional, pacificación de su idiosincrasia, garantía de algunas libertades, mejorada colaboración de Iglesia y Estado para el progreso de la nación. Fue una relativa culminación y un comienzo. En lo político-religioso el documento exhibe un avance hacia la madurez de la libertad cívica y religiosa. Si el artículo IV establece que «La Santa Sede renueva sus órdenes precisas al clero ecuatoriano, a fin de que se mantenga fuera de los partidos y sea extraño a sus competiciones políticas», el artículo 1.° del convenio adicional esclarece y previene: «La Santa Sede y el Gobierno del Ecuador dejan constancia de que el artículo 4.° del referido *modus vivendi* en nada menoscaba la plena e incontestable libertad que asiste al clero para predicar, exponer y defender la doctrina y moral católica.» Luz en un problema y cauterio en una llaga hacia un verdadero cambio significó el magisterio del citado arzobispo De la Torre sobre las condiciones morales del sufragio libre y la ubicación dinamizadora del clero frente a la conciencia moral del ciudadano y a determinadas estructuras sociales[14].

El *modus vivendi* favoreció el proceso de expansión eclesial. Se agiliza y avanza la creación de inaplazables o aconsejables jurisdicciones eclesiásticas. En vanguardia encontramos al obispo de Guayaquil, José Félix Heredia, S.I., preparando, pidiendo y obteniendo se desmembre el territorio de su diócesis. Se crean así: el vicariato apostólico de los Ríos (1948, prelatura en 1951), la prefectura de Galápagos (1950) y la de Machala (1954, diócesis

libertad de enseñanza y la repartición proporcional del presupuesto en *Primer Congreso Interamericano de Educación Católica,* 15 de agosto de 1945, p 130-140 La Confederación de Establecimientos de Educación Católica (miembro de la Confederación Interamericana) logra conquistas significativas, como el decreto 2129 de subvención estatal a escuelas primarias católicas gratuitas y semigratuitas En 1979 la subvención fue de $ 28 350 000 sucres (moneda nacional) para la educación primaria católica de 112 748 alumnos, según los costos educativos fiscales, gracias al sacrificio educativo de la Iglesia, el Fisco ahorró 197 146 000 sucres Sobre merecimientos varios en algunos cambios principales, cf F MIRANDA RIBADENEIRA, *La educación católica en la legislación ecuatoriana* en *Ensayos pedagógicos y sociales,* Quito 1955, p 100-120, *Política Cristiana,* Quito 1955, p 191-192, 210-216, y el capitulo *En la Universidad Católica del Ecuador,* en *El humanista ecuatoriano Aurelio Espinosa Pólit,* Puebla 1974, p 298-326, cf ademas el capítulo *La tarea nacional,* ibid , p 266-297 Sobre vicisitudes varias, sobre todo recientes, cf J CHACÓN, S I , *El Decreto 2129,* Quito 1965(?), 36 pág , y la recopilación de artículos de prensa *Campaña Educativa,* de reciente publicación

14 Cf al respecto, arzobispo De la Torre, Manifiesto sobre el *Decreto reformatorio de la llamada Ley de Matrimonio Civil en lo referente al divorcio,* en «Boletín Eclesiástico» (1935), p 493-502, *Carta* al jefe supremo, ibid , carta (protesta) al jefe supremo sobre el artículo *Movimientos conservadores,* ibid ; Memorándum sobre la *Personalidad Jurídica de la Iglesia,* ibid , p 236-252, documentos varios sobre la necesidad de retorno del país al orden constitucional, ibid , p 294-302, *Exposición del Episcopado Ecuatoriano sobre las condiciones morales del sufragio* (13 de junio de 1944); defensa de la exposición anterior, 3 de junio de 1944 Cf estos y otros documentos en las antologías *Catolicismo y Ecuatorianidad, Problemas Religiosos y Problemas Nacionales* (citados en la bibliografía)

en 1969). La arquidiócesis de Quito se aviene a su división (tardará en obtenerse la división de bienes). Van surgiendo las diócesis de Ambato, 1948; de Guaranda, 1957; de Latacunga, 1963; de Tulcán, 1965; de Azogues, 1968. El reingreso de clero extranjero y la colaboración de religiosos robustecen la expansión eclesial. Florece el vicariato apostólico de Esmeraldas, en el litoral, con los padres combonianos; en el oriente la prefectura de Sucumbíos, 1924, con los carmelitas descalzos y la prefectura del Aguarico, 1953, con los religiosos franciscanos. Si en el litoral, hasta constituirse adecuadamente las jurisdicciones de Manabí y Esmeraldas, se salvó la evangelización con la obra precursora de religiosos jesuitas, mercedarios, etc., en el oriente fueron los religiosos quienes salvaron para la comunidad eclesial y civil ecuatorianas la parte no perdida de su antigua heredad. El sentido profundamente eclesial de la vida religiosa demostró en el Ecuador su fecundidad apostólica, la cual se fue enriqueciendo con una progresiva apertura a la integración global. Es así como en las décadas que siguen al *modus vivendi* una respetable Conferencia Episcopal Ecuatoriana, integrada por prelados del clero secular y religioso se inserta en 1955 en el CELAM, mientras en el país se han ido integrando clero nacional y extranjero, secular y religioso, en más orgánica acción eclesial. Hacia 1960 de 83 parroquias ubicadas en 23 ciudades principales, 36 están a cargo de religiosos (19 en Guayaquil entre las 29 parroquias de la ciudad). En cuanto a los sacerdotes, de los 1252 pertenecientes a las arquidiócesis, diócesis y prelaturas nullius, 283 son extranjeros. Gran penuria padecen muchas ciudades, sobre todo las del litoral: un solo sacerdote para poblaciones de 21 967, 24 893 y 31 379 habitantes[15]. Es la escasez del clero la que imposibilita en tantos casos la necesaria división de las parroquias; en otros casos es el criterio de una pastoral centralista, llamémosla así, el que frena el proceso, situación que venía preocupando a la Santa Sede.

5. *Problemática y renovación de la comunidad eclesial postconciliar*

En 1964 el padre Pablo Muñoz Vega, S.I., ex rector de la Universidad Gregoriana y perito del Concilio Vaticano II, es nombrado obispo coadjutor de la sede metropolitana de Quito (arzobispo desde 1967 y cardenal desde 1969). Principales cometidos suyos como obispo coadjutor son proceder a la división de parroquias y a la repartición del patrimonio económico con las diócesis sufragáneas de Ambato y Latacunga. En la línea de esta política pastoral las 19 parroquias de la ciudad de Quito, consignadas en el «Anuario» de 1963, llegan en 1979 al número de 46 (94 parroquias en el total de la arquidiócesis, correspondiente a la provincia civil de Pichincha y para una población global de 1 250 009 habitantes).

En Guayaquil a las 19 parroquias de la ciudad en 1963 responden 47 en 1979 (95 en total para la arquidiócesis). Y así, proporcionalmente, se

15 Cf *La Iglesia en el Ecuador, 1963,* ed Secretariado Nacional del Episcopado

advierte la expansión parroquial en todas las jurisdicciones. Esta expansión parroquial fue posible con la creciente incorporación del clero religioso al ministerio parroquial y por la renovada ayuda de clero de otros países. El aumento de parroquias está lejos de guardar proporción con el aumento de la población así como el aumento de sacerdotes (de 1252 en 1960 a 1459 en 1979) tampoco guarda proporción con aquel crecimiento poblacional ni incluye mejoramiento en la capacidad de servicio ministerial pues la media de las edades, que en 1950 era de 43,77 años (un sacerdote para la atención, teóricamente, de 3343 habitantes) en 1979 es de 52,35 años (un sacerdote para el servicio, teóricamente, de 5537 habitantes). Se plantea también la exigencia de más altos niveles en la calidad sacerdotal. «De todas partes, informa a la Santa Sede, el presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana, cardenal Muñoz Vega, nos llega el clamor de pueblos que nos piden sacerdotes.» «Es un clamor consciente, subraya en su visita *ad limina,* que demanda no cualquier tipo de ministros de Cristo, sino de aquellos que respondan a esa conciencia integral de la evangelización que poco a poco van haciendo suyas las comunidades cristianas de hoy.» Así pues, se va operando una vigorización de la verticalidad eclesial mistérica en la progresiva horizontalidad comunitaria, porque «si existe ya afortunadamente, consigna el mismo documento, esta floración de los movimientos de apostolado es porque existe el grupo promotor de sacerdotes que han asumido con humilde constancia la tarea de su propia renovación interior... Pero el número de estos sacerdotes es todavía pequeño.» La referencia del cardenal arzobispo, concretada al caso de la arquidiócesis de Quito, es valedera para el caso ecuatoriano en su globalidad.

Nos hemos referido a verticalidad y horizontalidad. Equilibrarlas y vigorizarlas fue el gran impulso del Concilio Vaticano II. Era, en sus contextos, la necesidad y como el reto para la Iglesia en el Ecuador. Los contextos pedían revisiones, mejoramientos y correcciones, hasta configurar, para los complejos contextos, una cohesionada y dinámica Comunidad Eclesial, vigorosa como cohesionada comunidad institucional en servicio, como interiorizadora comunidad mistérica, como comunidad apostólica en misión dinamizadora, resuelta y sagaz a un tiempo en su aplicación a las áreas más necesitadas y exigentes del compromiso eclesial. Reclamaban esos contextos mayor independencia eclesial y liberación de trabas en lo sociopolítico y socioeconómico y la resuelta inserción del vigor evangélico en esas mismas áreas. Los fenómenos surgidos y crecientes de indiferencia religiosa, relativo ateísmo, malestar y aun división interna en la Iglesia, desinterés por la vocación eclesial, eran, en buena parte, expresión de una inconformidad, de una necesidad, de un reclamo. Nos encontrábamos en uno de esos momentos históricos intensos en que la misma vitalidad reclama cauces y hasta rompe moldes aun encontrándose luego con los conflictos en las manos.

Proceso de renovación fecunda, acompañada en virtud de los contextos, de planteamientos conflictivos, desataron las primeras reflexiones eclesiales –ya más comunitarias– sobre las luces y directrices del Concilio. Fecundo era, sin duda, aquel perceptible exultar de pequeños grupos laicales dirigen-

tes y aun de conjuntos populares con una luminosa conciencia de la posición de todo cristiano como agente responsable de la expansión del misterio de su Iglesia. La reforma litúrgica ayudó grandemente. Historia que vivimos fue también el exultar, y como respirar en liberación, de grupos sacerdotales con la esperanzada conciencia de una responsabilidad comunitariamente compartida. La horizontalidad, no madurada pero vitalmente presente, forcejeaba contra la cristalización en verticalismo de las estructuras jerárquicas. Problemática y procesos han sido explicados por el cardenal Muñoz Vega en sus informes de visita *ad limina.* «El ejercicio de la autoridad de parte del arzobispo y de su Curia se fundaba en criterios de un pleno verticalismo, según una tradición de raíces muy antiguas. Una parte muy considerable del clero quiteño aceptaba esta modalidad respetuosamente, pero sin adherirse de corazón al gobierno ejercido desde la Curia. Esta mayoría del clero arquidiocesano anhelaba el cambio. Por ello algunos de los nuevos principios tanto del Concilio como de la Conferencia de Medellín produjeron en el seno del presbiterio de esta arquidiócesis una explosión de aspiraciones.» Fue así como se formó el «grupo de reflexión», asociación arquidiocesana nacional de presbíteros, lamentablemente falto, comenta el arzobispo Muñoz Vega, de «preparación suficiente para entrar en la órbita de la colegialidad auténticamente conciliar», siguiéndose las «dificultades que hemos tenido durante el período postconciliar». «Ha sido necesario, concluye el documento, un esfuerzo ingente para superarlas poco a poco. Afortunadamente había en un buen grupo de sacerdotes un espíritu religioso sólido y así el diálogo y la acción pastoral han dado sus frutos.»

Desde la misma perspectiva del verticalismo es perfectamente comprensible la gran dificultad experimentada frente a la pastoral de conjunto. «Acción pastoral aislada y autónoma de cada parroquia y de cada comunidad religiosa...» «Clero arquidiocesano y clero religioso de Quito, desprovisto de toda preparación doctrinal y psicológica para la realización de un plan de pastoral de conjunto... Si se cultivaba la unión de la amistad religiosa no se cultivaba la unión de la acción... Había, pues, que crear casi todo para poner en marcha... una nueva forma en el ejercicio de la autoridad... cómo debe (el arzobispo) ejercer *el poder del Señor* de modo que logre ser principio de unidad sobre todo para su presbiterio» y al mismo tiempo para lograr «una superación de la tendencia a la pastoral cerrada y de *ghetto* para poner las bases de una pastoral de conjunto... Son dos metas hacia las que estamos marchando con la convicción de que ya se ha conseguido un estimulante progreso.» La situación eclesial quiteña, más o menos compartida en ámbito nacional, fue particularmente aguda, paradójicamente acentuada, dentro de los contextos, por la misma calidad de los valores existentes, la cual al mismo tiempo que prometía fecundidad para el futuro, volvía el presente inmediato erizado de dificultad, necesitado de una visión sagaz y de una acción pastoral intensamente eclesial y profundamente humana y sobrenatural.

Ubicados en 1980 nos es dable mirar el drama, cargado de interés, de esta comunidad eclesial postconciliar que acepta el reto de la horizontalidad

evangelizadora con gran amplitud. Llaman la atención los nuevos frentes presentados, como al calor de rápidas combustiones, por documentos tan notables como la *Declaración Programática* del Episcopado en 1967, como la comprehensiva *Declaración sobre la Justicia Social,* 1977, como *Opciones Pastorales* a raíz de la Conferencia de Puebla, 1980.

La estructura eclesial presentada por el libro *Iglesia-Ecuador, 1979,* pone de manifiesto *reestructuraciones* en avance, correspondientes a las mentalidades en avance. No sólo el reto planteado al antiguo verticalismo de la autoridad; dramático es también el reto planteado por la verticalidad evangélica a la horizontalidad en expansión: cómo responder *desde las hondas raíces cristianas* a los agudos y netos planteamientos de los problemas de la hora. *Raíces cristianas para un necesario comunitarismo nacional:* se diría ésta la síntesis de los mejores anhelos, directrices y acción de las diversas fuerzas vivas de la actual comunidad eclesial ecuatoriana. Luz intensa en este problema ha sido sin duda la proveniente de determinadas líneas de acción pastoral y, con especial vigor, la de los documentos del magisterio episcopal. Caracterizada aparece la hora actual por este pronunciamiento del Episcopado: «Con oportunidad, sin afán demagógico, sino con espíritu de ayuda fraterna, saldremos, siempre que sea preciso, al encuentro de los problemas humanos para señalar las soluciones justas, para golpear a la conciencia de los hombres y llamarles al cumplimiento de *toda justicia*»[16].

Se diría que para la Iglesia en el Ecuador es esta área el sitio para el reencuentro de la Comunidad Eclesial con su propio vigor interior y transformador para el reencuentro con amplios sectores de ciudadanos alejados y para el reencuentro con el reflorecimiento de vocaciones para el ministerio sacerdotal y para el apostolado. Lo dice, entre otras fuentes, la sensibilidad social de las nuevas generaciones juveniles y las crisis de diversos órdenes surgidas en la juventud y en grupos estudiantiles y de intelectuales. Muy bien se señalan estas crisis en los informes citados del arzobispo Muñoz Vega: «La conciencia religiosa ecuatoriana ha experimentado fuertemente los efectos de la polarización de tendencias sociopolíticas. Esto lo hemos experimentado con resultados más graves en el seno de los movimientos juveniles que la Iglesia arquidiocesana ha promovido creando un Departamento de Pastoral Juvenil. Hasta hace unos tres años se ha vivido una crisis permanente en este Departamento. Las cuestiones que han agitado más el ambiente juvenil católico son las que ha planteado la teología de la liberación, acogida con fervor por los sacerdotes asesores hasta hace poco.» «La formación religiosa de las nuevas generaciones, puntualiza el documento, se ha visto convulsionada y desorientada por la incidencia de estas graves cuestiones suscitadas por la teología de la liberación.» Estos contextos de una comunidad eclesial agitada desde sus bases hacen comprender la dirección y precisiones así como el énfasis de la declaración citada sobre la justicia social. Y hacen comprender determinadas actitudes de la jerarquía católica. Ésta siente una doble necesidad: por un lado la de vivir y presentar

16 *Declaración sobre la Justicia Social,* Quito 1977, p 61

visible su independencia frente a agrupaciones políticas y, por otro, la de afrontar la tarea de confrontar valientemente misión evangelizadora y realidad social. Tanto directrices pontificias y conciliares como, muy especialmente, convulsiones internas, van llevando a la Iglesia en Ecuador a realizar el gran cometido: «Toca a las comunidades cristianas discernir... las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso»[17]. Reflejo de esta directriz, vivencialmente asumida, y como autoimpuesta, en el caso ecuatoriano, son los contextos descritos y las alocuciones consignadas. Reflejo de lo mismo es también la acción global de las fuerzas eclesiales, tal como aparece en el citado «Anuario» de 1979: en todas las diócesis se advierte una apertura hacia la horizontalidad, una notable intensificación de labores en las áreas más afectadas por diversas formas de injusticia y una profundización del laicado en las raíces de sus compromisos cristianos. Si como advierten las estadísticas no se puede ya hablar de unidad religiosa católica en la nación, se puede en cambio hablar de mayor profundidad en la vida católica de grupos cada día crecientes, y si se debe reconocer la presencia de juventudes cristianas comprometidas también hay que consignar el hecho, el «más impresionante en el mundo joven estudiantil», en expresión de Muñoz Vega, de «la secularización en su vertiente negativa de ignorancia consciente de lo religioso, de indiferentismo, de ateísmo liberal y de ateísmo marxista»[18].

Conforta sin duda la posición eclesial ecuatoriana: la revelación divina define en último término la presencia de la Iglesia para la liberación, y esta presencia no puede limitarse a «los enunciados generales y a los fundamentos doctrinales abstractos», porque «la vida cristiana es un único tejido donde se entrecruzan los afanes del tiempo y de la eternidad y está hecho de realidades muy concretas»[19]. Es así como la jerarquía ecuatoriana se ha enfrentado con el problema de la injusticia, analizándolo muy concretamente en los aspectos políticos, aspectos socioculturales, aspectos socioeconómicos y aspectos sociorreligiosos. La tónica es serena y constructiva, la posición es definida. Reflejo de esta bella realidad es, para ejemplificar, el capítulo *El Ecuador... Síntesis de algunos indicadores socioeconómicos y sociorreligiosos.* Es significativo que la mejor visión al respecto se encuentre precisamente en un anuario de la Iglesia. Y es también significativo cómo, a raíz de la Conferencia Episcopal reunida en Puebla, un simposio internacional organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Quito desmenuce bajo vívida luz el gran problema de las libertades cívicas en la perspectiva de una verdadera libertad religiosa y señale las nuevas fronteras y las nuevas metas: «...Hay necesidad de que la Iglesia se reafirme en su ser sustancial de evangelizadora y servidora de los hombres, renunciando incluso a ciertas formas de aparecer, en la sociedad y como sociedad, pero encontrando otras nuevas. Este reajuste en la Iglesia no se hace primariamente de cara al Estado sino de cara al pueblo. Pero hay necesidad de que el Estado encuentre también nuevo puesto y nuevas formas... Esta reubicación y refuncionalización del Estado en la sociedad tampoco se ha de hacer primariamente de cara a la Iglesia, sino de cara al pueblo»[20]. Esta hora de la Iglesia en el mundo es la hora, con especiales caracteres, de la Iglesia en el Ecuador como es la hora eclesial para todo nuestro continente.

Expresión de esta problemática, con sus incidencias positivas y negativas, fue la reunión celebrada en la diócesis de Riobamba por un grupo de obispos, sacerdotes y laicos latinoamericanos (participaron también prelados norteamericanos). Se trataba de compartir experiencias pastorales en el difícil medio económico-social de nuestros países. La reunión fue suspendida drásticamente por el Gobierno ecuatoriano presidido por una Junta Militar, incluyéndose la detención de los participantes («para dialogar», se explicó después).

Puertas adentro, la reunión de Riobamba era a modo de un pequeño «Para CELAM», problema interno de la Iglesia latinoamericana. Puertas afuera, el hecho y las formas de la intervención gubernamental sentaban antecedentes peligrosos no sólo contra la libertad en general, sino contra el sentido mismo de la integral misión evangelizadora de la Iglesia. El episodio se cerró, en lo más importante para la historia, con la reafirmación enfática, doctrinal y práctica, de la plenitud de la misión eclesial y de la libertad pastoral para actuar en todos los órdenes de las exigencias cristianas. Fue la posición asumida con entereza y clarividencia por el cardenal arzobispo Muñoz Vega. «Con una perfecta lealtad al evangelio, enfatizó y, al cumplimiento de su misión en el mundo, la Iglesia del Ecuador tratará de fortalecer la paz de la nación, contando con la legítima autoridad del Estado y con la norma del Concilio: "La libertad de la Iglesia es el principio fundamental en la relación entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil" (Concilio Vaticano II, en su decreto *Dignitatis humanae*)»[21].

17. PAULO VI, carta apostólica, *Octogessima adveniens,* núm. 4.

18. Entre las buenas labores eclesiales de la hora actual es la que se lleva a cabo sobre el «ateísmo» (en sentido amplio) en grupos juveniles e intelectuales bajo la dirección inteligente del profesor Eduardo Rubianes, S.I.

19. *Declaración... sobre la Justicia Social,* cit., p. 6.

20. J. TERAN DUTARI, S.I., *Las relaciones de Iglesia y Estado a la luz de la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla,* en *Simposio Sudamericano Alemán,* o.c., p. 75-76.

21. Cf. *Declaración del Comité permanente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana* y *Declaraciones del cardenal Muñoz Vega, arzobispo de Quito,* en «Boletín Eclesiástico» (Quito 1976), p. 480-486. El desarrollo de los acontecimientos (hubo desfiguración nacional e internacional al respecto) fue el siguiente: coincidente el arresto de los miembros de la reunión con el retorno del cardenal Muñoz Vega del Congreso Eucarístico de Filadelfia, procedió el cardenal, debidamente informado de todo el conjunto, a exigir en persona del Ministro de Gobierno la libertad y, en persona, acudió con las autoridades pertinentes a realizarla. Frente a pareceres diversos en la comunidad eclesial, el suyo fue éste: distingamos entre el problema eclesial interno y el externo, intromisión injustificada del poder civil, que cumple rechazar. Es el sentido de los documentos a que nos referimos.

Labor pastoral del padre Arzube

La historia de la Iglesia en el Ecuador durante el presente siglo señala una área de irradiación importante en la comunidad eclesial latinoamericana: es la labor llevada adelante por monseñor Juan Arzube en California desde mayo de 1954, año de su ordenación sacerdotal, en los medios de habla hispana. Fruto significativo de su múltiple acción pastoral ha sido el ayudar a los numerosos grupos de origen mexicano a reafirmar y vivir los valores de su procedencia latina y, así identificados, integrarse en la comunidad eclesial norteamericana. En marzo de 1971 Juan Arzube, sacerdote ecuatoriano, recibe la consagración episcopal y es nombrado obispo auxiliar de Los Ángeles con especial encargo pastoral de las comunidades latinas.

6. *Entre progresos, tensiones y retos*

Como se ve, no han faltado tensiones. Tampoco han faltado, incluyendo lo más reciente, progresos significativos. Lo es sin duda el *Vicariato Castrense* establecido mediante Convenio entre la Santa Sede y el Gobierno del Ecuador, brecha que se abre en un muro que parecía irrompible[22]. Insisten forcejeos eclesiales hacia otro convenio que «haga desaparecer las vallas que tienden a apartar a la Iglesia de la juventud que se educa en los centros del Estado»[23]. Se logra, al mismo tiempo, la consolidación, a nivel legal y reglamentario, del derecho de la Iglesia a definir y mantener la identidad de sus universidades católicas, autónomas para regirse conforme a su idiosincrasia[24].

Nos hemos referido ya a *Opciones Pastorales,* 1980, en «aplicación del documento de Puebla para la evangelización en el Ecuador». Sus características son la de un «compromiso de acción» y la del «relieve que da (el documento) a la opción preferencial por los pobres dentro de una concepción integral de la tarea evangelizadora». Desde esta perspectiva avanzan proyectos en marcha que cumple al menos enumerar: *Directorio Nacional de Catequesis* y su publicación *En camino hacia el reino de Dios, Directorio de pastoral familiar, III Congreso Nacional Misionero* (marzo, 1982), *Congreso Misionero de la Juventud* (1983), *incorporación del clero* ecuatoriano *al Seguro Social Ecuatoriano,* consolidación del *Secretario Permanente de la Conferencia Episcopal,* movimiento social *Munera* (al estilo de lo realizado por las comunidades eclesiales alemanas y de otros países) y *Radio Nacional Católica,* que funciona con capacidad para cubrir el ámbito nacional y con

22 Cardenal MUÑOZ VEGA, *Informe ante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana*, 23 de febrero de 1984 (archivo privado del card Muñoz) Este informe ligeramente ampliado fue presentado como tal a la Santa Sede en la visita *ad limina,* octubre 1984

23 Id , *Alocucion con motivo del inicio de una nueva etapa de Gobierno Constitucional,* Quito 1984, p 5-6

24 Cf ibid , *Carta al Presidente de la Honorable Cámara de Representantes, sobre la Ley de Educacion Superior,* en «Boletin Eclesiástico» (Quito 1982), p 297-301

oportunidad tanto mayor cuanto que, como es sabido, desde Quito la potentísima HCJB, radiodifusora de las confesiones protestantes, opera con potencialidad de llegar hasta mucho más allá del continente[25].

Con esto tocamos un tema de historia que no puede omitirse: el del avance en Ecuador de las confesiones cristianas no católicas y el nacimiento del pluralismo religioso.

Si hacia 1955 se podía señalar, sobre fuentes de las mismas confesiones protestantes, un leve crecimiento de adeptos: 150 en 1911, 238 en 1925, 3000 en 1938 y 4000 en 1952, consignándose que «en el Ecuador, y no obstante la gran propaganda hecha por su estación radiodifusora quitense, las sectas apenas tienen 4000 adeptos agrupados en su mayoría en la capital y en Guayaquil»[26], para el año 1979 encontramos que de los 702 726 no bautizados en el catolicismo «alrededor del 40 % (unos 300 000 en números redondos) está adscrito de un modo formal o casi formal a las 27 sectas protestantes existentes en el país», sin incluir el número de los simpatizantes[27]. Surge, según relaciones de visitas *ad limina* recientes, el doble problema pastoral agudo, el de la preservación de la fe, por un lado, y por otro el del movimiento ecuménico dificultado por el desinterés de los dirigentes religiosos no católicos cuya labor se caracteriza por la acción proselitista contraria al ecumenismo[28] y contraria también a la pastoral católica de promoción humana integral en que está empeñada la Iglesia[29].

Un saludable empeño deja ver los diversos «programas de pastoral» por hermanar promoción humana de las clases populares con evangelización, en experimentos de adaptación de la liturgia a la cultura de las comunidades indígenas, experimentos que en diócesis como las de Riobamba, Ambato, Latacunga, asumen el carácter de experimentos pilotos. Se advierte asimismo el forcejeo por insertar las preocupaciones sociales de la hora en la

25 Cf *La Radio Catolica Nacional del Ecuador,* Quito 1982, cf P MUÑOZ, Informe citado

26 Cf Prudencio DAMBORIENA, S I , en OSPINA, S I , *La penetracion del Protestantismo en la América Latina, Informe ante la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Río de Janeiro,* julio 1956 en «Ecclesiastica Xaveriana», Bogotá, p 61 y 63

27 Cf *Iglesia-Ecuador 1979,* Conferencia Episcopal Ecuatoriana, Quito 1979, p 749-750

28 Cf *Relación Quinquenal de la Arquidiócesis de Quito,* 1979-1984, Quito 1984, p 147-149, *La arquidiocesis de Guayaquil, Relación quinquenal,* Guayaquil 1984, p 211-215, *Informe quinquenal de la diocesis de Ambato,* Ambato 1984, p 217-223, mons Vicente Cisneros recoge en este informe los resultados de los análisis hechos sobre el tema por la Conferencia Episcopal, p 219ss, *Relación quinquenal de la diocesis de Guaranda,* Guaranda 1984, p 112-114, mons Alberto Luna plantea franco interrogante eclesial, en *Relación quinquenal de la arquidiocesis de Cuenca,* Cuenca 1984, p 26

29 Mons Leónidas Proaño consigna en informe reciente. «Las sectas evangélicas hacen la guerra a la Iglesia católica y dividen las comunidades, fomentan el individualismo, adormecen a la gente en una falsa espiritualidad y con los recursos economicos de que disponen crean en la gente una fuerte dependencia y un marcado paternalismo» (archivo del obispado de Riobamba), mons Raúl López consigna «Las sectas aparecen justamente allí donde la Iglesia inicia o intensifica su servicio de evangelización y de promoción de un crecimiento integral» en *Relación quinquenal de la diocesis de Guaranda,* cit , p 113 Como consecuencia practica, mons Bernardino Echeverria insiste en la urgencia de dinamizar al laicado católico en tareas de evangelización integral sobre todo en las clases populares, cf *Relacion quinquenal de la arquidiócesis de Guayaquil,* citada, p 214

dimensión evangelizadora integral, así como se siente el reto de conjurar los daños recibidos por la mala comprensión y, en casos, maliciosa instrumentalización de los documentos del Concilio Vaticano II sobre libertad religiosa y ubicación eclesial por encima de culturas y de partidos políticos.

Por lo demás la historia religiosa y cultural del Ecuador se ha visto coronada en este siglo con la elevación a los altares del santo hermano Miguel, el lasallano Miguel Febreres Cordero, canonizado el 21 de octubre de 1984, quien supo hermanar su profunda fe religiosa con el servicio a las clases populares y a la refinada cultura, pues fue catequista, pedagogo y académico.

Una Iglesia en opción preferencial por los pobres, una Iglesia preocupada por crear comunidades de base compuesta por todos los «pobres de espíritu» de todas las clases sociales, una Iglesia que quiere ser voz y testimonio del Evangelio de liberación; ésta es la imagen que quiere expresar en la hora presente la comunidad eclesial ecuatoriana.

Capítulo XIV

LA IGLESIA EN EL PERÚ

Por José Dammert Bellido
Obispo de Cajamarca

BIBLIOGRAFÍA: J. BASADRE, *Historia de la República del Perú*, t. 16, Lima [6]1968-69 (contiene varios capítulos dedicados a la Iglesia); *Historia general de los peruanos hasta 1973;* t. 3, Lima 1973; J.L. KLAIBER, *Religion and revolution in Peru 1920-1945*, en TAM 31 (1975), 289-312 (con abundante bibliografía sobre el problema de la catolicidad de los indios); J.C. MARIÁTEGUI, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana,* Lima [29]1974; «Anuario eclesiástico del Perú» 1947-1974, Secretariado del episcopado peruano, Departamento de estadística, Arzobispo de Lima, Perú; J. BASADRE, *Chile, Perú y Bolivia independientes,* en *Historia de América y de los pueblos americanos,* obra publicada bajo la dirección de A. BALLESTEROS Y BERETTA (Barcelona - Buenos Aires 1948); *Una universidad que crece. La Pontificia Universidad Católica del Perú recibe un donativo de la Fundación Ford,* Lima 1965; DAMMERT - TUMIRI, *La Iglesia en Perú y Bolivia* («colección FERES»).

La vida política

El Perú, situado en el centro de la América austral, bañado por el Océano Pacífico, y en cuya cordillera de los Andes nace el inmenso río Amazonas, concluyó en la primera mitad del siglo XX sus conflictos con los países limítrofes mediante tratados.

Al comenzar el siglo la llamada «República aristocrática», siguiendo modelos europeos, trató de modernizar el país, que lentamente pasó del predominio económico británico al norteamericano. Al terminar la gran guerra, en la que el Perú optó por los aliados, gobernó durante once años Leguía (1919-1930), quien desplazó a los anteriores dirigentes e impulsó la modernización mediante empréstitos de la banca norteamericana, construcción de carreteras a través de una odiosa ley de conscripción vial y crecimiento de la capital, Lima.

En los medios dirigentes del país subsistió el liberalismo, teñido de anticlericalismo, que llevaba a encerrar a la Iglesia en la sacristía; sin embargo, en los actos públicos el presidente, los ministros, los prefectos asistían a las celebraciones litúrgicas y hasta el año 20 acompañaban las procesiones de

Corpus Christi con cirios en la mano. Por eso produjo gran revuelo la oposición que universitarios, obreros e intelectuales presentaron en mayo de 1923 a la consagración del Perú al Sagrado Corazón. Dirigió esa manifestación el presidente de los universitarios, Haya de la Torre.

A consecuencia de la recesión mundial de 1929, la revolución de Arequipa impone a un militar, Sánchez Cerro, quien es apoyado por los desplazados políticos. Asesinado el caudillo en abril de 1933, fue elegido presidente el general Benavides (1933-39), y tanto él como su sucesor Manuel Prado (1939-45), continuaron el proceso de modernización combinando con habilidad política los programas de los diversos sectores.

El impacto causado por la revolución rusa y la interpretación no leninista del marxismo elaborada por José Carlos Mariátegui en la década del 20, originó el surgimiento de grupos izquierdistas. A la caída de Leguía en 1930 tomó impulso Haya de la Torre con su partido APRA (*Alianza Popular Revolucionaria Americana*), que acoge las reivindicaciones populares con gran vigor, y con tinte anticlerical por sus antecedentes. Al separarse Haya de Mariátegui para la construcción de su partido populista, que durante 50 años ha tenido poderoso influjo en la nación, amenguó la difusión del marxismo, siendo sin embargo el APRA acusado de comunista y duramente perseguido.

La victoria de las democracias en 1945 a nivel mundial, imposibilita la continuación del anterior sistema, y es elegido presidente Bustamante (1945-48), mayoritariamente apoyado por los apristas. Las querellas políticas y la crisis económica causan el golpe del general Odría (1948-56) que restaura el anterior sistema con la más dura persecución contra los apristas. Gana las elecciones Manuel Prado (1956-62) apoyado esta vez por el APRA y se inicia cierta apertura. Al aliarse el APRA con sus antiguos enemigos pierde masas de universitarios, obreros y maestros, que engrosan grupos izquierdistas de mayor beligerancia; al mismo tiempo surgen partidos de centro (Acción popular, Democracia cristiana).

Después de una Junta Militar transitoria (1962), gobierna por cinco años el centrista Belaúnde (1963-68), fundador de *Acción Popular*, quien trata de introducir reformas estructurales, pero es frenado por la mayoría parlamentaria de apristas aliados con sus antiguos enemigos los odriistas. En octubre de 1968 el general Velasco comienza la llamada «revolución peruana», con logros y fracasos durante casi 7 años; en agosto de 1975 es sustituido por el general Morales Bermúdez, quien inicia el desmantelamiento de lo actuado en la primera fase, dentro de una fuerte inflación y dirigido a convocar elecciones. En 1978 se establece la Asamblea Constituyente con predominio aprista bajo la presidencia de Haya de la Torre, y un tercio de representación izquierdista. El partido de Belaúnde se abstuvo de participar en ese proceso electoral. En las elecciones de 1980 es elegido Belaúnde con amplia mayoría frente a una izquierda muy fragmentada y un APRA dividida al morir su líder carismático en agosto de 1979.

Al comenzar el siglo regía la constitución de 1860; Leguía en 1920 promulga una nueva carta magna. A su caída el Congreso Constituyente prepara la constitución de 1933. Debe anotarse que ésta rigió durante 47 años, pero sólo fue efectiva durante 14 (3 de Bustamante, 6 de Prado y 5 de Belaúnde), porque en el resto del período o hubo regímenes militares o leyes de excepción que la pusieron básicamente de lado. A partir del 28 de julio de 1980 rige una nueva carta constitucional.

El Perú ha sido durante siglos un país agrícola y minero. A lo largo del siglo XX los grandes yacimientos mineros y petrolíferos pasaron al poder de compañías norteamericanas; en la costa y en la sierra central se formaron grandes latifundios pertenecientes a alemanes, norteamericanos y peruanos para el cultivo del algodón, azúcar y ganadería. Antes de la primera guerra mundial se desarrolló en la selva amazónica la extracción del caucho en grandes cantidades con grave daño de las poblaciones indígenas y fuerte opresión de los trabajadores procedentes de los Andes.

El movimiento de urbanización, comenzado bajo el régimen de Leguía, tomó mayor impulso alrededor de 1950. Lima, que a principios de siglo contaba con 200 000 habitantes, tenía en 1940, 400 000; en 1960, dos millones, y en 1980 se acercaba a los cinco. Otras ciudades también han crecido, pero en menor proporción. La industrialización se centra alrededor de las ciudades grandes. El índice de analfabetismo en los años setenta era todavía de un 32 %.

En este siglo hubo inmigración japonesa, y desde 1940 una fuerte y constante migración interior: los moradores de los Andes por aumento demográfico, por sequías prolongadas y por la atracción urbana bajan a ocupar la periferia de las ciudades en gran número. Se dan también las migraciones periódicas para la recolección del azúcar y del algodón.

La vida eclesial
Magisterio episcopal

La gran mayoría de la población se bautiza dentro de la Iglesia católica. Los censos nacionales dan los siguientes porcentajes: 1940, 98 %; 1961, 96 %; 1971, 94 %. La estructura eclesial ha crecido notablemente desde un arzobispado, 7 obispados y 3 prefecturas apostólicas que había a principios de siglo hasta 43 jurisdicciones eclesiásticas en la actualidad. El aumento se produjo principalmente entre 1940 y 1965.

A pesar de ello continúa el gran problema nacional, similar al de otros países del continente, de la escasez de vocaciones autóctonas; del clero, 2/3 son foráneos y de los obispos la mitad. En el período de 1950 a 1960 hubo una ligera mejora, y últimamente parece que surgen nuevas vocaciones al sacerdocio y a la vida religiosa.

Por la dificultad de encontrar formadores para los seminarios, se concentraron en dos (Lima y Arequipa, anteriormente hubo en Cuzco y Trujillo) más algunos seminarios menores con vida accidentada. En 1980 hay 11 seminarios mayores con cerca de 400 alumnos.

Después de tres siglos se reanudaron los Concilios limenses; el VII en

1912 y el VIII en 1927. El primero para acomodar la estructura provincial al Concilio latinoamericano de 1899, y el segundo al *Código de derecho canónico*. Desde principios de siglo se iniciaron las Asambleas episcopales, que se reunían en forma intermitente y desde 1947 cada dos años, para celebrarse anualmente al establecerse formalmente la Conferencia Episcopal. Las reuniones por provincias o regiones pastorales se realizan ocasionalmente, salvo en el sur andino, donde los prelados se juntan con bastante frecuencia.

La figura episcopal más destacada ha sido la de fray Mariano Holguín, obispo de su tierra natal, Arequipa (1907-45), administrador apostólico de Lima (1931-33); fue un pastor que gobernó *suaviter ac fortiter* y dejó una diócesis con clero bien formado y suficiente, un buen seminario, apostolado laico desarrollado y un diario católico. El arzobispo de Lima, Lissón (1918-31), tuvo intuiciones pastorales de amplias perspectivas, pero fracasó en la administración. El obispo de Chachapoyas, Ortiz Arrieta (1919-58), fue un coloso misionero que murió en olor de santidad. El arzobispo de Lima, Guevara (1945-54), anteriormente destacado periodista en Arequipa y obispo de Trujillo (1941-45), fue el primer cardenal peruano. Desde hace 25 años es arzobispo de Lima y preside la Conferencia Episcopal el cardenal Landázuri.

La enseñanza del magisterio episcopal se ha centrado particularmente en la difusión de la doctrina social de las encíclicas; en la defensa del matrimonio cristiano contra las mociones parlamentarias de implantar el divorcio civil, establecido de hecho en 1930; en la promoción de vocaciones autóctonas al sacerdocio y en la defensa de la fe frente a una agresiva campaña de proselitismo protestante y de doctrinas materialistas. Los problemas sociopolíticos ocasionaron las reiteradas defensas de los indios andinos y de los nativos de la selva. En 1958 apareció una importante pastoral colectiva sobre *la Iglesia y la cuestión social* que dio vida a las «semanas sociales» (Lima 1959 y Arequipa 1961), y en 1961 otra sobre los católicos y las elecciones, etc. En 1935 se desplegó una intensa labor para el establecimiento de los Congresos Eucarísticos, nacionales y diocesanos, y la organización de la Acción Católica. La participación peruana en la II Conferencia latinoamericana de Medellín, en 1968, fue destacada, y tuvo su reflejo en la Asamblea de enero de 1969. Los aportes a los sínodos de 1971 (la justicia en el mundo), de 1974 (evangelización) y a la Conferencia de Puebla tuvieron relieve lo mismo que el documento *Familia y población* (1974).

Educación y cultura

En el siglo XX, la Iglesia continuó la acción educadora comenzada anteriormente en la docencia por los institutos religiosos con la apertura de escuelas primarias, secundarias, técnicas y normales o mediante la aceptación de la regencia de planteles estatales. En 1917 el padre Jorge Dintihlac SS.CC., con un puñado de laicos, establece la Universidad Católica del

Perú, apoyada débilmente por el Episcopado; debido a la tenacidad del fundador y a vicisitudes políticas (cierre de la universidad nacional de Lima de 1932 a 1935) se desarrolla con vigor, lo que determina la erección canónica en 1942, su equiparación al «rango de universidad nacional» en 1949, y prosigue como una de las primeras instituciones universitarias del país por su nivel académico. En el decenio de 1960 se establecen otras universidades católicas; algunas han derivado fuera del ámbito eclesial.

Con el fallecimiento del arzobispo Tovar (1907) y de monseñor Roca y Boloña (1924) desaparecen dos relevantes figuras de oradores sagrados en la cultura nacional. Después de 1930 se destacaron en la oratoria y diplomacia el laico Víctor Andrés Belaúnde; en la literatura e historia, José de la Riva Agüero, ambos con incursiones en la política; en la historia eclesiástica el jesuita Vargas Ugarte; en las matemáticas Losada y Puga; todos profesores en la Universidad Católica. El doctor Bustamante Rivero es eminente jurista y diplomático, y el crítico de arte Arróspide la Flor ha sido además formador y orientador de varias generaciones de laicos católicos. Al lado de ellos, intelectuales más jóvenes dan prestigio a la investigación y a la docencia universitaria, como a las actividades políticas y sociales en el país.

En el quehacer teológico destaca en los últimos años la fuerte personalidad de Gustavo Gutiérrez, autor de la difundida teología de la liberación (1971).

Durante largos decenios sobresalió en Arequipa el diario «El Deber» bajo la dirección del después cardenal Guevara; en Lima los semanarios «Verdades» y «Actualidad». Desplegaron actividad radioemisoras pertenecientes a entidades católicas; varias de ellas, como los órganos de prensa, desaparecieron por dificultades técnicas y económicas.

Iglesia-Estado

Hasta 1980 las relaciones entre la Iglesia y el Estado han estado sujetas al régimen de Patronato concedido por Pío IX al presidente de la República en 1874, pero que para los regalistas era potestad inherente a la soberanía nacional, heredada de los monarcas castellanos. Las constituciones políticas invariablemente determinaron las atribuciones del Patronato nacional al mismo tiempo que declaraban que el Estado profesaba la religión católica. Los constituyentes de 1933 modificaron esto último al consignar que «respetando los sentimientos de la mayoría el Estado protege a la religión católica». Al tratarse de la elaboración de una nueva constitución en 1978, delegados del Episcopado trataron con los diversos grupos políticos y lograron, lo que hubiera parecido imposible en la primera mitad del siglo, establecer una nueva relación entre ambas entidades sin fricciones y de mutuo acuerdo. Conforme a los deseos del Vaticano II en la declaración *Sobre la libertad religiosa* y en el decreto *Christus Dominus* se estableció la independencia y autonomía entre Iglesia y Estado mediante una necesaria colaboración. Posteriormente se firmó un convenio entre la Santa Sede y el Gobierno que

fijaba las modalidades de dicha colaboración acerca de la personalidad jurídica de la Iglesia Católica y sus organismos, de la vicaría castrense y de asuntos de educación y salud. El 28 de julio de 1980 ha entrado en vigencia el nuevo régimen desapareciendo el vetusto Patronato.

Pastoral urbana

En el decenio del treinta surgieron los movimientos de Acción Católica en las ramas clásicas parroquiales; en los siguientes los movimientos especializados estudiantiles, obreros, familiares y se introdujo la Legión de María. La Acción Católica tuvo etapas de auge y de decaimiento.

Las realizaciones pastorales han sido diversas y con frutos limitados por la complejidad de la realidad peruana. En el campo económico se desarrollaron, a mediados de los años cincuenta, las cooperativas parroquiales de crédito, que en sus primeros años tuvieron gran éxito por contrarrestar la usura que hacía estragos en la clase media baja. La falta de una amplia educación determinó que, paulatinamente, se transformasen en pequeños bancos sin mayor espíritu cristiano.

Debido al crecimiento de las zonas periféricas de Lima el arzobispo Landázuri fundó en 1956 la Misión de Lima para la atención religiosa y social de sus habitantes. En los últimos 15 años, al agudizarse los conflictos sociales por la inflación galopante y el alza de precios, la Iglesia ha intervenido en numerosos casos en defensa de los derechos humanos y de la justicia social, con el consiguiente agradecimiento de unos y las habituales acusaciones de intromisión política.

El engranaje mundial es tan compacto que también las poblaciones más alejadas sufren el influjo de los centros de poder en todo sentido, principalmente a través de los medios de comunicación transmisores de las lacras del primer mundo, tales el consumismo, el armamentismo, el individualismo, el erotismo y el secularismo en mayor o menor escala, que atentan contra las viejas creencias y costumbres. Se agrega la pobreza, en ciertas regiones rayana en la miseria, de vastas capas de la población y la opresión reinante sin vislumbrar una solución sociopolítica; de ahí surgen contrastes y contradicciones aun dentro del ambiente eclesial, en que unos son violentamente anti-izquierdistas y otros siguen ideologías opuestas: es difícil encontrar el necesario equilibrio.

La penetración protestante se vigorizó a principios de siglo; desplegó mayor empuje al cerrarse la China para los misioneros protestantes en la segunda guerra y volcarse éstos en América Latina, y se renovó a partir de 1968. Con las Iglesias de la Reforma existe un sano ecumenismo, lo que es imposible con las sectas que son muy agresivas. En los lugares en que los católicos trabajan activamente la difusión de las sectas es muy limitada.

Pastoral rural

La propaganda protestante también se ha extendido a las zonas rurales con diversos resultados.

El problema del indio andino se mezcla con el del campesinado; no es fácil distinguir entre indios y mestizos, sino comprobar la existencia de un campesinado pobre, a veces miserable, que fue explotado en las haciendas, posteriormente en las cooperativas, o agrupado en comunidades ancestrales en tierras pobres o disgregado en un minifundismo excesivo. Existen parcelas de menos de una hectárea, sin riego, con sequías cíclicas y sobre los dos mil metros de altura. Además se junta un desprecio racial agudo y la prepotencia de autoridades, maestros y comerciantes.

Los grupos índigenas de la Amazonia son atendidos con abnegación, desde principios de siglo, por institutos misioneros. El establecimiento del Instituto Lingüístico de Verano creó dificultades, en parte superadas. Los abusos de los caucheros se reproducen últimamente por los buscadores de petróleo, los madereros y los concesionarios de amplísimas zonas.

Frente a los abusos cometidos en la sierra y en la selva los obispos y misioneros han denunciado los atropellos y realizado una paciente labor en defensa de los nativos. Al promulgarse en junio de 1969 la ley de Reforma Agraria, el Episcopado favoreció todo lo que entendió beneficiar al campesinado y reprobó los abusos y medidas adversas.

Acciones positivas han sido el establecimiento de los *institutos de educación rural* por parte de los obispos y financiados por entidades católicas europeas y norteamericanas; fueron un primer paso para combatir el analfabetismo, orientar a los campesinos en el descubrimiento de sus propios valores y enseñar técnicas agrícolas. Al mismo tiempo por iniciativa del padre Tomás Verhoeven, de Maryknoll, en Puno, y tomando como modelo los antiguos doctrineros, se formaron catequistas rurales. La obra se extendió por otras zonas andinas y con diversas modalidades existe en varias diócesis; en algunas, como Cajamarca, presiden las celebraciones comunitarias en ausencia del sacerdote, preparan a los candidatos para los sacramentos, administran el bautismo y algunos han incidido mayormente en trabajos sociales como cooperativas. Ha sido importante, después del Vaticano II, la difusión de las Sagradas Escrituras y la publicación de textos especiales para las celebraciones, catequesis, círculos de estudio y cantorales preparados mediante la colaboración de los mismos catequistas. En el Cuzco ha desarrollado una labor importante el Instituto de Pastoral Andina. El diaconado permanente se ha establecido en Lima. En las zonas rurales existe el peligro de un nuevo clericalismo y la dificultad canónica de la prohibición de nuevas nupcias al diácono que enviude.

Tanto en la ciudad como en el campo existe una evidente religiosidad popular que proviene de dos manantiales: del catolicismo popular traído por soldados, comerciantes y mujeres españoles con todas sus expresiones presentes en los siglos XVI y XVII, y de la persistencia de hábitos religiosos prehispánicos en la gran masa india y mestiza. Fueron bautizados, pero con

la perseverancia típica de su raza frente a un frágil adoctrinamiento, mantuvieron creencias animistas y supersticiones al lado del culto católico. Es un campo que requiere amplio estudio y comprensión sutil para no desperdiciar lo valioso que posee.

La mayor dificultad que afronta la Iglesia es la ignorancia religiosa, derivada de una débil evangelización, que no se continuó, sino que se pretendió mantener por celebraciones externas; dificultad agravada por la fragosidad y extensión del territorio, dispersión de los habitantes en diminutos centros poblados, muy distantes unos de otros, y la persistente escasez de agentes pastorales. A modo de ejemplo se menciona el obispado de Cajamarca que cuenta con el 80 % de población rural, dispersa en más de 15 000 km^2, y sobre los dos mil metros de altura y en territorio sumamente quebrado, sólo con 25 sacerdotes, de los que la mayor parte residen en la sede episcopal con 50 000 moradores.

Desde principios de siglo se buscó remedio en la venida de personal extranjero (sacerdotes y religiosos), que establecieron escuelas en las ciudades y asumieron parroquias también en las provincias; se encargó la evangelización de la Amazonia a misioneros. A partir de 1940 vinieron misioneros de Estados Unidos y Canadá, lo mismo que de Europa, se dieron territorios andinos a institutos religiosos bajo la forma de prelaturas *nullius*; se fundaron congregaciones religiosas femeninas (reparadoras, agustinas, franciscanas, canonesas, misioneras parroquiales, otras para vivir en pueblos carentes de sacerdotes, del servicio social); se renovaron los seminarios y casas religiosas de formación; se erigieron provincias eclesiásticas y obispados.

Se ha realizado una abnegada labor, pero el problema subsiste por el envejecimiento del personal, la crisis vocacional en los países de origen, y la muy lenta formación de personal autóctono. Es lamentable que una tierra comenzada a evangelizar hace cuatro siglos y medio carezca de elementos propios y hasta ahora no se encuentre una solución acertada. Hubo menosprecio hacia la capacidad del indio, del mestizo y del criollo para asumir funciones eclesiásticas, desadaptación de la legislación al ambiente; todavía se pagan las consecuencias de esas fallas.

Con motivo de la guerra civil española y su repercusión en un continente estrechamente vinculado a la península Ibérica, hubo tensiones entre franquistas y maritainianos, lo mismo que discrepancias alrededor del apostolado laico en sus diversas formas y en los últimos años entre grupos espiritualistas y de actividades sociales. Son emulaciones que no interesan a la masa de fieles, pero originan incomprensiones, agresividad y acusaciones entre los agentes pastorales, creando suspicacias y recelos con menoscabo de la evangelización. Lamentablemente se han perdido esfuerzos, tiempo, dinero, en reproches no sustanciales, se cortaron iniciativas valiosas –que evidentemente necesitaban ser mejoradas y pulidas, pero no anuladas– con deterioro de la evangelización. De una y otra parte hubo exageraciones y exclusivismos con perjuicio de la caridad y unidad, que no es uniformidad.

Para el futuro hay sombras y esperanzas como fue anunciado por el Señor de la historia.

Capítulo XV

LA IGLESIA EN BOLIVIA

Por Raimundo Grigoriou de Losada
e Iván Tavel
Profesores en la Universidad Católica de Cochabamba

BIBLIOGRAFÍA: P. Díaz Machicao, *Historia de Bolivia 1920-1943,* 5 t., La Paz 1954-58; H.S. Klein, *Parties and political change in Bolivia 1880-1952,* Cambridge 1969; R.J. Alexander, *The Bolivian national revolution,* New Brunswick 1958; «Anuario eclesiástico de Bolivia para el año del Señor» 1960, La Paz 1960; J. Basadre, *Chile, Perú y Bolivia independiente,* Barcelona-Buenos Aires [1]1948, en *Historia de América y de los pueblos americanos,* dirigida por A. Ballesteros y Beretta; G. Bleiber (dir.), *Diccionario de historia de España,* s. v. *Bolivia (Época independiente)* I, Madrid [2]1968, 557-566; J. Fellmann Velarde, *Historia de Bolivia,* 3 vols., Amigos del libro, La Paz 1981; E. Finot, *Nueva historia de Bolivia (Ensayo de interpretación sociológica),* La Paz 1954; A. Magnet, *Biografía de tres revoluciones: México, Bolivia y Cuba,* en «Mensaje» 2 (Santiago de Chile 1968) 2, p. 652-666; R. Grigoriou de Losada, *Relaciones de Iglesia y Estado en Bolivia,* en *Simposio sudamericano-alemán sobre la Iglesia y el Estado,* Quito 1980, p. 453-691. Téngase también en cuenta la bibliografía citada en los cap. I y II del comienzo de esta parte II, y en las notas de este capítulo.

1. *El país*

Los esfuerzos desplegados en favor de la evangelización, los compromisos asumidos por defender la justicia, las críticas realizadas a determinados comportamientos políticos, los aportes a la educación y a la cultura, los desaciertos en algunos de los conflictos sociopolíticos, los sufrimientos y humillaciones por proteger el derecho a la vida y a la libertad, la inquietud constante de plasmar a través de diferentes obras un modelo vivencial de comunión cristiana para las mayorías nacionales, la participación o el marginamiento de los laicos en el quehacer eclesial, son los rasgos que configuran la historia de la Iglesia boliviana desde 1900 hasta nuestros días. La historia compleja de la Iglesia boliviana perdería gran parte de su sentido o quedaría a merced de la inteligibilidad ilusoria si olvidásemos o simplemente silenciásemos los condicionamientos de su entorno real: la situación geográfica, social, económica y política de Bolivia.

Bolivia está situada en el corazón de América del Sur y vive enclaustrada en la continentalidad a consecuencia de la *guerra del Pacífico* (1879-80). Su territorio, que en el momento de su independencia (1825) alcanzaba los 2 440 000 km^2, quedó reducido a 1 098 581 km^2 por efecto de una serie de acuerdos internacionales desfavorables, llevados a cabo durante la primera mitad del siglo XX y como consecuencia de las campañas bélicas del *Acre* (1902) y el *Chaco* (1932-35). El suelo boliviano posee recursos naturales suficientes y representa la síntesis geográfica del continente: cordilleras, altiplano, valles templados y cálidos, selvas y llanos orientales.

Bolivia contaba al inicio del siglo XX con una población de 1 633 610 habitantes, de los cuales el 67 % correspondía al área rural y el 33 % al área urbana. Según estimación oficial del Instituto Nacional de Estadística, calculada al 30 de junio de 1980, la población actual del país es de 5 570 105 habitantes. A este último dato corresponde la siguiente estructura demográfica: 52 % indígenas, 27 % mestizos, 14 % criollos o blancos, 3,2 % negros o mulatos y 3,8 % elementos varios y de origen no especificado. Y en el grupo mayoritario encontramos todavía un gran pluralismo étnico: más de 50 grupos. Los principales grupos son los aimarás, los quechuas, chipaya-urus, chiquitanos, chiriguanos y moxos.

La población boliviana además de ser reducida en relación con el territorio, está agrupada alrededor de las grandes ciudades: La Paz, Cochabamba y Santa Cruz, y los centros mineros más importantes: Siglo XX, Catavi, Huanuni, San José y Caracoles. De esta manera, el campo quedó subordinado a las ciudades o sufre las consecuencias de su abandono y los *barrios populares* de las ciudades, que crecen en condiciones subhumanas de pobreza, excluidas de las instituciones nacionales, conllevan –obviamente– las expectativas sociales, económicas, políticas y culturales de los diferentes grupos étnicos que conviven en ellos[1].

Bolivia desde la época colonial ha configurado su existencia en torno de sus minerales. Así, Potosí fue el emporio de la plata en tiempo colonial y en mucho menor grado al comenzar la República. Después de un período excepcional de dependencia de la quina o cascarilla, el salitre ocupó el lugar preponderante de la producción boliviana. Perdido ese recurso por efecto de la guerra del Pacífico, la plata nuevamente recuperó su papel hasta fines del siglo pasado. Con el siglo XX adviene una nueva etapa de apertura e incremento de la actividad industrial extractiva de minerales. La explotación del estaño en gran escala por pequeños consorcios, como por ejemplo: Patiño-Hochschild-Aramayo pasó a ser la base de sustentación del presupuesto gubernamental y la entrada del país en el mercado del capitalismo internacional. La atención exclusiva al desarrollo de la minería fue una de las causas del estancamiento agrícola. Este hecho hizo del sector urbano un sujeto totalmente dependiente del exterior: todo era importado, y favoreció el sometimiento del campesino a trabajos intensivos, llenos de malos tratos

1. Cf. varios autores, *La sociedad boliviana* (mimeografiado), La Paz 1978.

y con instrumentos rudimentarios, para dar vida abundante a la hacienda y poder sobrevivir. Los distintos gobiernos, ya sean liberales o conservadores, dependían de los consorcios mineros, los cuales para protegerse habían situado sus centros de decisión en el exterior.

2. *Los legisladores liberales*

En los primeros años del siglo XX, la Iglesia boliviana tuvo que afrontar el problema planteado por las distintas medidas jurídicas aprobadas por los legisladores liberales. Las medidas sancionadas fueron: control civil de la vida escolar en los seminarios (7-II-1900), supresión de la enseñanza religiosa (31-V-1904), libertad de cultos (24-VIII-1906), abolición del fuero clerical (26-IX-1906), secularización de los cementerios (26-X-1906), matrimonio civil (30-IX-1911)[2].

La Iglesia boliviana –naturalmente– reaccionó enérgicamente ante las medidas del gobierno liberal. En primer término, por ejemplo, buscó que la redacción de la ley sobre la *Libertad de cultos* no anulase o dificultase fuertemente su función orientadora dentro del hacer nacional. Por esta razón, y después de largas discusiones, aceptó la siguiente formulación jurídica: «El Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica, romana, permitiendo el ejercicio público de todo otro culto.» En las Constituciones de 1938, 1945 y 1947, se mantiene el texto con la diferencia de que en vez del término «permitiendo» se introduce la expresión «garantizando»[3]. Paralelamente a las concesiones del gobierno, la Iglesia tuvo que aceptar el artículo complementario a la ley del matrimonio civil: sanciones pecuniarias y de prisión para los párrocos que aceptaran bendecir matrimonio sin exigir la prueba de la celebración del matrimonio civil[4]. En segundo término, la Iglesia reforzó su acción pastoral y su doctrina para disminuir la influencia del liberalismo. Así, se establecieron en el país varias congregaciones religiosas: lazaristas (1905), hermanos de los ancianos (1909), redentoristas (1910), mercedarios (1912), cordimarianos (1920), hermanos de las escuelas cristianas (1924), pasionistas, cistercienses y salesianas (1928), carmelitas y adoratrices (1929). Toda esta nueva fuerza religiosa se dedicó a transformar o mejorar la imagen de la Iglesia en los campos de la atención hospitalaria, la beneficencia, la enseñanza, las misiones rurales y el trabajo parroquial. Algunas órdenes religiosas, por ejemplo los jesuitas, a través de agrupaciones seglares como Congregaciones marianas, Centro de Juventud Católica, Liga de Damas Católicas, Apostolado de la Oración, y –sin lugar a dudas– la participación de hombres activos del clero en las instituciones estatales, a saber: el presbítero Pedro A. Sejas como inspector de Instrucción primaria

2. Cf. colaboración mimeografiada *Historia general de la Iglesia en América Latina,* La Paz 1977, p. 100ss.
3. RAIMUNDO GRIGORIOU DE LOSADA, *Relaciones Iglesia-Estado en Bolivia,* en: *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado,* ed. Universidad Católica, Quito 1980, p. 256.
4. Ibid., p. 262.

y el presbítero doctor Casimiro B. Crespo como inspector de las escuelas municipales, y la palabra clara de algunas autoridades eclesiales en los medios informativos: monseñor Anaya con su obra *Curso completo de fundamentos de la fe,* lograron influir seriamente en el espíritu liberal de la época.

El pensamiento liberal condujo a la Iglesia a reforzar su organigrama: creación de los obispados de Oruro, Potosí y Tarija en 1924, y a mejorar la acción pastoral del episcopado boliviano para poder combatir las doctrinas erróneas con medios adecuados.

3. *Guerra del Chaco y revolución nacional*

La *guerra del Chaco* (1932-35) y la *revolución nacional* de 1952 colocaron a la Iglesia boliviana en una nueva obligación histórica. El tiempo transcurrido entre ambos acontecimientos reveló si los católicos supieron o no anunciar y practicar el evangelio dentro de las nuevas posibilidades y anhelos del pueblo boliviano.

La guerra del Chaco y los años posteriores mostraron como la «civilización elitista», «la rosca», había logrado empobrecer la estructura socioeconómica del país, por un lado, y por otro, había dado lugar al nacimiento de nuevas fuerzas sociales de oposición, a saber: Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), Partido de Izquierda Revolucionario (PIR), Falange Socialista Boliviana (FSB) y Partido Obrero Revolucionario (POR).

La revolución nacional, triunfo del MNR en 1952, fue posible por el apoyo de los obreros y de aquella mayoría india que se sentía marginada, explotada, despreciada y humillada. El proyecto revolucionario del MNR tenía los siguientes objetivos: 1.° romper los lazos de dependencia exterior que condenaban a Bolivia a ser una fuente monoproductora de estaño y 2.° destruir todas aquellas barreras sociales e institucionales que impedían el desarrollo normal y positivo de las múltiples fuerzas productivas del campo. Aunque la revolución nacional logró eliminar los módulos de servidumbre indígena, despertar la conciencia de la soberanía social sobre las distintas riquezas naturales, consolidar la conciencia territorial, democratizar la educación e introducir el voto universal, también dejó, tanto por las presiones exteriores como por las dificultades financieras que le obligaron a tomar actitudes fuertes, una herencia aniquilante: verbalismo revolucionario, como medio para mantener u ocupar cargos, deshonestidad burocrática e instituciones que recurrían a medios represivos inhumanos para silenciar las discrepancias políticas[5].

5. Cf. Iván Tavel, *La situación actual de la relación Iglesia-Estado en Bolivia* (policopiado) Cochabamba 1979.

4. *Clarificación de la Iglesia*

El ritmo de los acontecimientos indicados brindó a la Iglesia boliviana la oportunidad de clarificar de una vez por todas la catolicidad natural del pueblo, para que nadie pudiese abrigar falsas interpretaciones. Peregrinaciones, procesiones, que llenaban plazas y calles, congresos eucarísticos en La Paz, Sucre, Potosí y Oruro, consagración de la República al Corazón de Jesús (Sucre 1925), etc., sirvieron para mostrar que el pueblo junto a sus gobernantes estaban firmemente adheridos a la fe católica.

Casi al mismo tiempo que el Episcopado afirmaba que Bolivia es católica en todas sus poblaciones, monseñor Rivero (1943) encontraba los síntomas de una religión vivida a medias, superficial, condescendiente con la inmoralidad y el vicio, a causa de aquellas publicaciones anticristianas que fomentaban el espíritu materialista.

Al igual que en la época anterior, la Iglesia cuenta con nuevas fuerzas: teresianas (1943), agustinos (1950), Instituto Ravasco (1950), oblatos de María Inmaculada (1952), carmelitas calzados (1956), doroteas (1957), dominicos, resurreccionistas y hermanas misioneras de la Inmaculada Concepción en 1958. En el campo de las misiones también hubo fecundidad: vicariato de Pando y Reyes (1942), de Nuflo de Chávez (1951), Prelatura de Corocoro (1949), de Coroico (1958) y de Aiquile (1961)[6].

Ante la ofensiva de los grupos protestantes, el desborde del marxismo y la atmósfera revolucionaria, surgen grupos de seglares comprometidos como la Juventud Estudiantil Católica (JEC), Juventud Universitaria Católica (JUC), Juventud Obrera Católica (JOC), etc.

Entre los aspectos internos que amargaron y preocuparon a la Iglesia boliviana tenemos: 1.° la crisis vocacional que, paulatinamente, obligaba a cerrar los seminarios; 2.° la distancia entre el clero extranjero y la forma de vida tradicional de las familias bolivianas; 3.° las incomprensiones entre el clero nacional y el extranjero y 4.° las críticas constantes a la ley del celibato eclesiástico.

En fin, la subordinación de la Iglesia al Estado, efecto de las normas mediante las cuales se ejercía el Patronato Nacional, fue evidente hasta el año de 1961 año en que se eliminaron tales normas con el resultado de la anhelada liberación de la Iglesia empeñada en lograr un ambiente en el que pudiese libremente cumplir su misión.

En el conjunto de cambios estructurales logrados por la revolución nacional, representantes del pensamiento cristiano se acreditaron en las comisiones redactoras de los instrumentos legales fundamentales de las reformas agraria y educativa. Éstos actuaban –siguiendo la orientación del nuncio Pignedoli– sin prejuicios y en una posición profundamente transformadora de las estructuras vigentes, aun con sacrificio de los intereses de las instituciones religiosas «para que de una vez se salde la deuda secular pendiente

6. Cf. *Historia general...,* o.c., p. 126ss. Y también Richard Pattee, *El catolicismo contemporáneo en Hispanoamérica,* Fides, Buenos Aires 1951, p. 90-93.

con la justicia social», según expresión de aquel extraordinario nuncio. Tal apertura y cooperación prestada por la Iglesia permitió que la Constituyente de 1961 recogiera el anhelo de la comunidad católica y, renunciando a una situación de privilegio secular, accediese a la demanda de suprimir el Patronato eliminando de la *Carta Fundamental* las normas que servían para regular su ejercicio[7].

Fue el amanecer de una Iglesia libre, que adquirirá condiciones más favorables para actuar como sacramento de salvación: como palabra que juzga y salva y que centra su acción en el servicio de los pobres, en la verdad y la justicia sin los lazos de dependencia del poder.

5. *Golpe de Estado militar*

El progresivo deterioro del régimen del movimiento (MNR) y el nuevo fortalecimiento del ejército concluyó en el *golpe de Estado militar* capitaneado por el vicepresidente René Barrientos Ortuño (noviembre de 1964). El gobierno de Barrientos se caracterizó por la apertura total al capital extranjero, a partir del cual el desarrollo del país se concibió prioritariamente como la explotación acelerada de los recusos naturales no renovables. Al amparo de este ideal, la burguesía dependiente se fortaleció. Esta burguesía había logrado cobrar vida en el interior del movimientismo. La resistencia obrera y minera a este modo de conducir el país fue reducida a la nada so pretexto de garantizar el libre desenvolvimiento de la empresa privada. La voz popular enmudeció por la matanza de familiares mineros (junio de 1967), detenciones y destierros de líderes sindicales, manipulación de los campesinos gracias al pacto *militar-campesino*. Todas estas medidas antipopulares del «populista» general Barrientos, no pudo impedir ni la creciente organización de los partidos de izquierda: Partido Comunista de Bolivia (PCB), Partido Obrero Revolucionario de Izquierda (PORI), ni el deslizamiento al pensamiento revolucionario de sectores urbanos: estudiantes y profesionales (aparición del Movimiento de Izquierda Revolucionario [MIR] en el seno de la Democracia Cristiana). El dinamismo de las fuerzas insurgentes adquiere forma en las guerrillas de Ñankahuasu (1967) y Teoponte (1970).

A la muerte del general Barrientos, sube al poder un civil, el doctor Adolfo Siles, el cual es derrocado por el general Alfredo Ovando Candia (septiembre de 1969). El presidente Ovando, aunque quiso amalgamar la lucha antiguerrillera de Teoponte y la apariencia revolucionaria: nacionalización de la Gulf y de la mina Matilde Corporation, tuvo que abandonar el país al verse forzado a clarificar sus directrices políticas desde un vacío de poder.

La nueva coyuntura busca salir del reformismo a la revolución con el militar Juan José Torres (1970). El general Torres intenta cambiar la imagen del ejército ante el pueblo. Consciente de que la burguesía criolla y sus aliados están agotando sus recursos para no perder sus privilegios, intenta apoyar su gobierno en las organizaciones populares y en los partidos de izquierda. Pero todo concluye de un modo violento y sangriento con la aparición del general Hugo Banzer, el cual simboliza la alianza del MNR-FSB (partidos totalmente antagónicos). Este gobierno es implacable: exilios, confinamientos, torturas, etc., porque desea rehabilitar las inversiones exteriores, devolver la confianza a la empresa privada y acallar a la fracción poco evangélica de la Iglesia. El gobierno del general Banzer iniciado en 1971 acabó en el inicio de una huelga de hambre de algunas mujeres mineras.

Los acontecimientos indicados nos ayudarán a entender las diferentes orientaciones que la Iglesia boliviana tomó. Comencemos indicando que el gobierno de Torres ofreció nuevas posibilidades de actuación a la Iglesia. Los obispos que antes habían rechazado, condenado y anulado tanto las actividades de los sacerdotes «tercermundistas» como las actuaciones radicales de los «cristianos socialistas», acabaron por entender, comprender y aceptar esa nueva manera de ser cristianos en el mundo. La actitud profética, clara y a la altura de los signos de los tiempos, de la jerarquía eclesiástica boliviana queda reflejada en el documento *Nuestro compromiso con los pobres* (25-VII-1971) del cardenal Maurer:

> «... por nuestro cobarde silencio en denunciar hechos concretos y quizá temerosos por nuestros bienes egoísticamente retenidos, tildamos de comunistas a aquellos que defienden legítimos derechos de los obreros, campesinos y pobres empleadas de casa»[8]. Desde esta comprobación el cardenal Maurer pide a toda la Iglesia un cambio de mentalidad para dejar de «... estar de rodillas con las manos juntas ante poderosos públicos y ante ricos para obtener una migaja que humilla a la Iglesia y a sus pobres»[9].

6. *«Iglesia y Sociedad en América Latina» (ISAL)*

El proceso lento de concienciación popular de estos años es incrementado y acompañado por la institución *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL). Ésta buscó situarse como un miembro más de la conciencia crítica del pueblo. Desafiados por esta opción, ISAL, ante el derrocamiento del general Torres, manifestó:

> «Hemos sido testigos de un nuevo *golpe de Estado* en Bolivia que también se dice revolucionario. Lo que más llama la atención a nuestra conciencia de cristianos es que la legitimidad y oportunidad del nuevo golpe, quiere basarse justamente en principios cristianos. Pretende ser cristiano única y exclusivamente por decirse anticomunista. No todo lo que afirma el marxismo es anticristiano, en cambio muchos de

7. RAIMUNDO GRIGORIOU DE LOSADA, o.c., p. 260.

8. ALEJANDRO MESTRE, S.I., *Documentos de la Conferencia Episcopal de Bolivia*, ed. Letras, La Paz 1978, p. 109.

9. Ibid.

los dogmas capitalistas lo son. Para autodenominarse cristiana una autorrevolución tendrá que probar que está en favor del hombre. Hasta la fecha nos parece que el nuevo gobierno ha demostrado lo contrario»[10].

ISAL denuncia también una serie de hechos del gobierno como son: allanamientos de parroquias en Santa Cruz, Sucre, Cochabamba y La Paz. El gobierno indicó que dichos allanamientos son para buscar armas, propagandas y a los sacerdotes tercermundistas.

Las fuerzas del gobierno el 13 de septiembre de 1971, después de que el presidente Banzer había ofrecido garantías al cardenal Maurer y a monseñor Manrique, allanan la iglesia de la Parroquia del Espíritu Santo en la ciudad de La Paz.

El catolicismo tradicional que estaba siendo superado, queda nuevamente fortalecido por los acontecimientos. El 17 de septiembre se organizó en La Paz una *marcha de fe*. Algunos de los periódicos difundieron el acontecimiento con grandes fotos y con el siguiente texto: «La fe es una actitud ante la vida. Es creencia y convicción. La procesión que reproduce estas páginas, recientemente realizada por el pueblo de La Paz, tradujo la fe colectiva en la paz social, en el gobierno del presidente Banzer y el Frente Popular Nacionalista»[11].

Los señores obispos reaccionaron ante el hecho mediante una carta al pueblo boliviano en que señalaban que «no puede hacerse de la Iglesia ni del nombre católico bandera política». «No permitiremos que se atribuya a manifestaciones religiosas un significado político.» «No aceptamos y lamentamos la violación de que ha sido objeto la tradición de asilo en las instituciones de la Iglesia...»[12]

7. *Justicia y Paz*

Junto a ISAL encontramos en esos tiempos la comisión *Justicia y Paz*, la cual fue creada a principios de 1973 por la *Conferencia Episcopal de Bolivia* (CEB). Justicia y Paz vino a ser la respuesta alentadora a la situación política que se levantaba sobre el atropello de los sagrados derechos de las personas y las instituciones democráticas. Justicia y Paz buscó a través de la ley (recurso de *Habeas Corpus*), de cartas al ministro del Interior y al presidente de la República, de cartas a las mismas autoridades eclesiásticas para que apoyen sus demandas de disminuir los atropellos contra la libertad de expresión, la libertad de asociación y participación, etc.[13]

La manera de ser de Justicia y Paz, evidentemente, incomodaba al Gobierno, razón por la que éste obstaculizó a Justicia y Paz mediante allanamientos, detención y malos tratos, destrucción y clausura de la emisora Pío XII, la cual era uno de los medios con que se expresaba la comisión[14]. Finalmente, la CEB agradeció los servicios de la comisión en el año de 1974.

8. *Control de la natalidad*

A fines de 1976, pasando a otro acontecimiento importante, se plantea el problema del control de la natalidad. El problema había comenzado en 1975 y, desde entonces, los obispos fueron acumulando una serie de pruebas. Al reiniciarse la controversia el cardenal Maurer afirma públicamente: «... es innegable que ha llegado hasta nuestra querida patria el camino de su propia destrucción con la llamada planificación familiar impuesta por potencias extranjeras, que ven con malos ojos los deseos de progreso, desarrollo y liberación de Bolivia»[15].

El ministro de Salud ante la denuncia pide pruebas a la Iglesia. La Iglesia, a través del cardenal Maurer y con la mayor delicadeza posible, entrega las pruebas al presidente de la República, general Banzer. Ante la ausencia de respuesta oficial a las pruebas de la Iglesia, respuesta que fue recordada y largamente esperada, el cardenal Maurer hace pública su denuncia[16].

9. *Frutos del Concilio*

Cada uno de los acontecimientos eclesiales –naturalmente– responde a la fuerza evangélica que trajo el Concilio Vaticano II (1962-1965).

El Concilio –decía la Iglesia– «nos ha dado un espíritu nuevo y firme propósito de poner al día a la Iglesia en orden a la renovación espiritual de los cristianos, la reforma de las estructuras eclesiales, la unidad de los cristianos y a una sana colaboración con el hombre moderno, para construir un mundo más humano y más feliz especialmente en nuestra patria»[17].

Las nuevas líneas del Concilio disminuyeron la excesiva preocupación, algunas veces llena de actitudes fanáticas, de la Iglesia por la carestía de sacerdotes, por el verbalismo revolucionario de los marxistas, por la permanencia de la «superstición» india, por la propaganda de los protestantes, etc., para conducirla, desde un arrepentimiento, a la simplicidad de la presencia del Evangelio en el mundo de hoy. La presencia de la Iglesia ha sido crítica y orientadora. En varias oportunidades ha dicho:

10. Documento (policopiado y sin fecha) de ISAL.
11. «El Diario» (La Paz 1971).
12. «Presencia» (La Paz 1971).
13. ALEJANDRO MESTRE, S.I., o.c., p. 177.

14. Ibid., p. 243-247.
15. Ibid., p. 101.
16. Ibid., p. 193s.
17. Ibid., p. 135.

«Si la sociedad boliviana, en la que existen grupos privilegiados y masas olvidadas, quiere transformarse en una comunidad humana, estable y organizada, debe dedicar lo mejor de sus esfuerzos a la búsqueda de sistemas sociopolíticos, que permitan una mejor distribución de la riqueza, una efectiva participación de todos los sectores integrantes de la sociedad en los procesos económicos, sociales y culturales del país y todas aquellas condiciones que permitan a las mayorías nacionales elevarse a niveles más humanos de vida»[18].

La nueva presencia de la Iglesia en el quehacer nacional fue motivo de angustias y desconsuelo para unos, y para otros símbolo de esperanza y valentía. Los descontentos –quizá porque no supieron salir de su subdesarrollo teológico– empezaron a criticar, deformar, ridiculizar, etc., los planteamientos y actitudes eclesiales con el fin de volver a tener una Iglesia que no rebasara los límites de la sacristía.

La Iglesia boliviana ya no puede volver a ser una simple institución acomodaticia a los vaivenes del poder y defensora del *statu quo*, ya que comprendió muy bien que la *historia de la salvación* se revela en la historia cotidiana del pueblo boliviano. La Iglesia boliviana hace mucho tiempo que es solidaria de las angustias y esperanzas, de los gozos y de las tristezas de todos los bolivianos. Es una Iglesia comprometida con la dignidad y la libertad del hombre boliviano. Es una Iglesia que continuamente se opone a los atropellos. Es una Iglesia que denuncia la frustración de un proceso democrático, la muerte violenta de personas, los apresamientos y torturas, la persecución y amenazas, la falta de información veraz y completa, porque la paz, la fraternidad y la justicia son sus deberes inalienables e impostergables[19].

10. *Los aimarás*

Para finalizar el presente trabajo, queremos decir algo sobre la presencia de la Iglesia en el mundo andino autóctono. Es la presencia evangélica y paradigmática de la Iglesia entre los aimarás y de éstos en la historia de la Iglesia boliviana.

La Iglesia boliviana ante la crisis vocacional, la secularización sacerdotal, la división clerical (avanzados y conservadores), buscó y corrió el riesgo de crear una Iglesia arraigada en la realidad cultural y política del pueblo aimará. Este signo profético empezó a tomar rostro a través de los padres de Maryknoll de la prelatura de Juli (Perú) y de la parroquia de Peñas (Bolivia) entre 1960 y 1970.

Monseñor Adhemar Esquivel, consagrado obispo auxiliar de La Paz en 1969, fue uno de los grandes impulsores de la Iglesia aimará. La palabra de Cristo entre esos hombres largamente esclavizados (los aimarás) adquirió

18. Ibid., p. 222.
19. Cf. CEB, *Dignidad y Libertad: carta pastoral de la Conferencia Episcopal de Bolivia,* La Paz 1980.

nuevas dimensiones a través de la Escuela de Formación de Laqha. La escuela estaba destinada fundamentalmente a la formación de catequistas, los cuales podían ser ordenados diáconos.

La ordenación de varios aimarás fue positiva para su misma comunidad, aunque no dejó de tener sus peligros serios, a saber: nacimiento de problemas estructurales (conflicto con la autoridad política) y psicológicos en el diácono, que podían bloquear o por lo menos disminuir la intención evangelizadora, recayendo en el ritualismo y en el clericalismo.

El trabajo de monseñor Esquivel quedó completado por los esfuerzos postconciliares de los padres oblatos en Karangas (Oruro) y monseñor Bernardo Schierhoff en Umasuyu, Muñecas, Larikaja y Camacho (La Paz). Monseñor Schierhoff enviaba continuamente a varios aimarás a la Escuela de Formación de Laqha.

La Iglesia entre los aimarás es una realidad que no puede ni debe ser anulada aunque plantee inseguridades, contradicciones, incomprensiones, etc., a la cultura y a la religiosidad del pueblo que quiere reevangelizar. La Iglesia deberá, por tanto, analizar seriamente la posibilidad de un sacerdocio cristiano aimará.

Capítulo XVI

PARAGUAY

Por Alberto Methol Ferré

BIBLIOGRAFÍA: «Acción», *Evangelización en el Paraguay* (1978), núm. 39-40; «Acción», *Los laicos en la Iglesia,* (1976), núm. 31; *Historia Paraguaya,* vol. XV, 1976.

Muy tierra adentro, lejos del mar, de las grandes afluencias de inmigrantes que inundaban a Argentina y al Uruguay, diezmado por la guerra de la triple alianza, estaba el sufrido Paraguay campesino. De Buenos Aires, llegaban tardíos vientos del liberalismo anticlerical y masónico. Éstos fueron intensos desde principios de siglo hasta los años veinte; tocaron a las *elites* universitarias, pero no llegaron al pueblo. Allí tuvo su arraigo la figura dominante de medio siglo paraguayo: monseñor Juan Sinforiano Bogarín, «reconstructor moral de la nación».

Bogarín comenzó por ser el obispo más joven de América Latina –31 años cuando su consagración en 1895– y terminó siendo el más viejo –85 años en 1949–. Es decir, 54 años de infatigable episcopado. Desplazada la enseñanza religiosa de las escuelas, desarrolló una tarea evangelizadora, educativa y apologética incalculable, recorriendo varias veces todo el país (gigantesca diócesis hasta 1932). Una actividad de promoción social, civilizadora. Tuvo célebres pastorales, por ejemplo sobre la agricultura (1914). Evangelizar implicaba civilizar. Y, por supuesto, luchar por la justicia. El célebre anarquista Rafael Barret, que impulsó el planteamiento de la cuestión social, reconocía en Bogarín el único defensor de los «mensú» esclavizados de los yerbatales. En Paraguay, una Iglesia pobre, ligada siempre al pueblo pobre, hizo que el anticlericalismo, a pesar de virulencias, no pasara de un fenómeno de importación, que no alcanzó la importancia que tuvo en Uruguay, Chile y aun Argentina.

También en Paraguay fue creciendo un «revisionismo histórico», ligado a sus empujes argentinos y uruguayos, pero mucho más ensimismado en la reivindicación de su epopeya de la guerra de la triple alianza, de la figura de tragedia griega del mariscal Francisco Solano López. El Paraguay es ininteligible sin la comprensión de este gran trauma. Lógico que la voz del rescate fuera la de un poeta, tan enfático como O'Leary, enfrentado al portavoz liberal positivista, el doctrinario Celio Báez, cuyo magisterio de incontrovertible al iniciarse el siglo, se convirtió en la soledad de su vejez, en los años 40. Florecía una nueva generación nacionalista, que alcanzó su estatura en los años 30, y que tomaba distintos matices y opciones partidarias, que la dividieron. En realidad, es la mayor generación intelectual que haya tenido hasta hoy la historia paraguaya. Tiene figuras como Natalicio González, Pablo Max Insfran, Justor Pastor Benítez, Arturo Bray, Efraín Cardozo, Julio César Chávez, Juan Stefanich y tantos otros. Esta gran generación señala un regreso a la Iglesia o una actitud «catolizante» y como mínimo de respeto. También es la primera generación de vocación y perspectiva latinoamericana: Rodó y Manuel Ugarte están en sus orígenes. En ese sentido, implica la ruptura del aislacionismo paraguayo. Con el ascenso del nacionalismo, el anticlericalismo tocaba a su fin. El sentido nacional y religioso del pueblo paraguayo se conjugaba en el santuario de la Virgen de Caacupé.

En vísperas de la guerra del Chaco (1932-1935), la única entre dos países latinoamericanos en lo que va del siglo, entre Paraguay y Bolivia, monseñor Bogarín recibe el palio arzobispal y se crean dos nuevas diócesis, Villa Rica y Concepción, con los obispos Emilio Sosa Gaona y Agustín Rodríguez. Fueron consagrados un mes antes de la guerra. Ésta fue terrible y extenuante, entre los dos países más pobres de América del Sur. Finalmente, la victoria fue del Paraguay, que se animó con un soplo épico de resurrección. El mariscal López fue puesto en el Panteón Nacional, en el Oratorio de la Virgen de la Asunción. La polémica había terminado.

A través de grandes vicisitudes, como la revolución de febrero, que no permitió «ninguna clase de luchas o discusiones sobre la religión y la Iglesia», la Iglesia comienza su reorganización, movilizando sus cuadros tras el paréntesis sangriento del Chaco. Es el Congreso Eucarístico nacional de 1937. Luego viene, en los años 40, la organización de la Acción Católica, animada por un joven sacerdote, luego obispo, Ramón Bogarín. La guerra civil de 1947 consuma la postración del país. Se suceden los golpes de Estado. En 1954, toma el poder el general Alfredo Stroessner, que lo conserva hasta nuestros días en un régimen de orden férreo.

Luego de la segunda guerra mundial, es enorme la afluencia de congregaciones o institutos religiosos masculinos y femeninos. Hay un notable crecimiento institucional de la Iglesia paraguaya. En los años 50 se introducen a través de S. Núñez las ideas democristianas de Maritain. Pero lo más importante y novedoso será que, por la multiplicación del episcopado y su acción conjunta, en los años 60 aparecerá un nuevo protagonista de peso: la Conferencia Episcopal Paraguaya. Ya antes el Episcopado Paraguayo había tenido Pastorales colectivas importantes, como la de 1946 sobre la *Doctrina Social y Deberes Cívicos de los Católicos*. Pero ahora comenzará una acción permanente y dinámica como cuerpo. El nuevo punto de partida lo señala su carta pastoral sobre el subdesarrollo en 1962 (*El problema social paraguayo*). Progresivamente, tras el Concilio Vaticano II, desde sus importan-

tes intervenciones ante la reforma constitucional de 1967, se inicia un tiempo de grandes conflictos con el Estado, desde 1968, en razón de la afirmación de los derechos humanos y la promoción social. La Iglesia se muestra irreductible en su vocación de libertad y justicia. Se hace voz de los que no tienen voz. Una de las Iglesias más fieles al espíritu de Medellín.

Una conjunción de nuevos factores hace que en la década del 70 el Paraguay inicie su despegue económico y comience el aprovechamiento de su gigantesco potencial energético hidráulico, que le asegura un desarrollo privilegiado entre Brasil y Argentina en los próximos años. Nuevas riquezas, colonización, nuevos grupos sociales. Nuevos ricos y clases medias emergentes. En medio de esta transformación inédita, la denuncia no basta. Hay que adelantarse, acompañar y evangelizar en profundidad la nueva sociedad y cultura en gestación. Por eso la Conferencia Episcopal Paraguaya se ha preocupado intensamente por una Pastoral orgánica desde 1976. Quizá haya sido la primera en asumir el espíritu de la *Evangelii Nuntiandi,* abriendo así caminos hacia Puebla.

Capítulo XVII

LA IGLESIA EN URUGUAY

Por el profesor Elbio López

BIBLIOGRAFÍA: J.L. SEGUNDO - P. RODÉ, *Presencia de la Iglesia* (1969); ALBERTO METHOL FERRÉ, *Las corrientes religiosas en el Uruguay* (1969); JOSÉ MARÍA VIDEL, *El Primer Arzobispo de Montevideo;* «Cuadernos del Itu», *La Iglesia en el Uruguay* (1978).

Monseñor Mariano Soler y la Iglesia en el 1900

Uruguay es el país más secularizado de América Latina. Entendiendo por secularismo de la cultura aquella concepción que establece que el orden natural se explica por sí mismo, sin necesidad de una causalidad sobrenatural. Es el criterio de la inmanencia del hombre explicitado en la negación del mismo Dios revelado.

Todas las capas sociales del universo uruguayo tienen en su *ética* cultural valores preeminentemente laicistas, producto de una universidad y un sistema educativo profundamente anticlericales.

La sociedad, en gran parte, se convirtió en el marco de una férrea ortodoxia naturalista y anticlerical, donde el Montevideo cultural, de las capas media y alta, hacía gala del espíritu superador del «oscurantismo» eclesial.

Por otra parte, la Iglesia uruguaya, a lo largo de su historia, había tenido particularidades atípicas con respecto al resto de las iglesias latinoamericanas.

Era una Iglesia señalada por múltiples debilidades que iban desde lo institucional hasta lo económico. Era una Iglesia pobre, sin grandes recursos ni propiedades, sin una gran tradición de pensamiento que acumulara, a través de los siglos coloniales, saber teológico y experiencias pastorales. La «banda oriental» del antiguo Virreinato del Plata no fue sede de grandes universidades, ni de grandes administraciones coloniales, sólo una atalaya militar, custodia del Atlántico sur. Fue una zona tangencial a la obra colonizadora de España en América.

En el continente era una Iglesia «nueva», de experiencias recientes, que

sólo se podía remontar al siglo XVIII, y a lo sumo a alguna «patriada» circunstancial y efímera en las últimas décadas del siglo XVII.

Dependiente del arzobispado de Buenos Aires reivindicaba para sí, desde los tiempos de la revolución emancipadora de principios del siglo XIX, la libertad jurisdiccional eclesiástica. Ésta se logró recientemente en el año 1897 con la creación de la provincia eclesiástica y la provisión, por ende, del primer arzobispo uruguayo.

El primer arzobispo fue monseñor Mariano Soler, obispo de Montevideo desde 1890. Comandó los destinos de la Iglesia uruguaya con paso firme y seguro. En su triple condición de sabio, patriota y pastor desplegó una de las tareas más eficaces en el magisterio episcopal.

Uruguay en la alborada de un nuevo siglo consolidaba la forja de un Estado moderno. Simultáneamente, bajo la égida de un gran político, José Batlle y Ordóñez, se embarcaba en una experiencia liberal anticatólica. Comenzaba la irradiación de una experiencia democrática inédita en los anales históricos del país.

El clima violento de actitudes anticlericales generó como reciprocidad una Iglesia militante y polémica. La lucha no fue sólo claustral o de cenáculos sino que pasó también a las calles. Desde la asunción a la presidencia del doctor Bernardo Berro en 1860, período de la ruptura del catolicismo con la masonería, las corrientes contrarias a la Iglesia se habían adueñado progresivamente de los centros de acción cultural. La teología fue desplazada de las cátedras universitarias. El racionalismo metafísico a la manera de Renan, y el positivismo científico al modo de Darwin y Spencer, formaron el entorno intelectual de las generaciones universitarias del último tercio del siglo XIX.

Monseñor Soler, de gran actuación en el Concilio Latinoamericano de Roma en 1899, organiza, estructura e inspira los cuadros eclesiales y termina de «romanizar» a la Iglesia uruguaya. Hombre de confianza del papa León XIII, siempre se había destacado en la defensa de la doctrina católica posterior al concilio Vaticano I contra el modernismo secularizante.

Con su rectoría la vieja Iglesia regional y aldeana, gran servidora de su pueblo, entra a «internacionalizarse» en posturas teológicas y pastorales. Si bien es cierto, nunca hubo un total aislamiento de los centros irradiadores europeos, con Soler la Iglesia uruguaya se vincula directamente al centro romano. Para verificar aquello, habría que remontarse a la experiencia docente durante el período dieciochesco. Soler integró a Roma las directrices internas de su política eclesial. Sintió su sacerdocio en total fidelidad al papa, acentuando, a su vez, los perfiles de una clara identidad nacional en su cuerpo eclesial. Fue un polemista de gran talla intelectual, un paladín destacado de la fe. Asentó con su pluma y su prédica las bases de un catolicismo militante. Respondió, con alto vuelo filosófico y apologético, al jacobinismo intelectual y político de la época. Sin ser propiamente un filósofo, con él comienza en Uruguay la filosofía católica del siglo XX.

En un contexto de gran endurecimiento, en las últimas décadas del siglo XIX, Soler emprendió, con otras insignes figuras, la organización de la

causa católica, siendo todavía presbítero. Así nacieron el Club Católico (1875), el Liceo de Estudios Universitarios (1876), el diario «El Bien Público» (1878). En 1885 se creó el Círculo Católico de Obreros; en 1889 la Unión Católica, salida del Primer Congreso Católico; en 1904, la Unión Democrática Cristiana, con acentos más populares.

Su programa como obispo en 1890 abarcó tres grandes prioridades. Primero, la formación de un clero más sólido de acuerdo a las nuevas necesidades; segundo, la educación, la prensa católica como instrumentos de difusión y formación doctrinal; y tercero, desarrollo de las instituciones confesionales de servicio social.

Con la creación de la diócesis de Montevideo, en 1878, había comenzado una nueva estructuración de la Iglesia local, respondiendo al secularismo modernizante. Alrededor del 900 apareció una generación sacerdotal formada en las convicciones apologéticas, en el acento doctrinario, en la misión y la beligerancia hacia campos adversos del catolicismo. Ésta fue una generación de la predicación sin pausas, de la catequesis sacramental masiva y del ministerio de la fe ordenado en la piedad personal. Poseía, además, como nota distintiva una aguda sensibilidad social.

Al amparo del magisterio de monseñor Soler, que atribuía a la Iglesia una trascendente misión nacional, estos sacerdotes fueron cultivando una eclesiología popular, acorde con la vieja tradición de la Iglesia artiguista. El énfasis estaba en el impulso de un socialcristianismo y en una inserción pastoral vigorosa en la nueva civilización urbanoindustrial y en sus periferias agrarias.

Después de la encíclica *Rerum Novarum* los católicos enfilaron sus opciones pastorales hacia lo social. Hubo como un cambio precipitado de conciencia colectiva. A pesar de que hubo intentos, en el lustro 1885-1890 de crear una pastoral social, en los primeros años del 900 se concretó este plan. Bastaría recordar, como antecedente, el discurso del presidente de los Círculos Católicos de Obreros en 1889, planteando la ideología socialcristiana como instrumento primario de la justicia social. Superando la concepción corporativista y la tarea meramente asistencial y caritativa, la *Rerum Novarum* legitimó los sindicatos cristianos.

La cuestión social pasó a ser la medula sustancial de la conflictividad pastoral e ideológica. Soler confirmó en su magisterio esta línea pastoral. Su carta pastoral de 1896, llamada justamente *La Cuestión Social,* expresó la necesidad de promover el socialcristianismo teniendo como objetivo inequívoco la promoción humana en todos sus niveles. Este desarrollo integral debía reparar la dignidad de los nuevos desposeídos de la sociedad contemporánea: los trabajadores.

El corolario de esta pastoral era muy claro en la exhortación a sus sacerdotes: «Y abrigamos la firmísima esperanza de que realizando todos, según la medida de las propias fuerzas, los deseos del Sumo Pontífice, se podrá evitar la catástrofe que amenaza a la sociedad. ¿Quién puede prohibir a los sacerdotes preocuparse de tales cuestiones económicas? La economía política no es independiente de la moral, ni siquiera hermana, súbdita ni depen-

diente de ella. Por esto en algunas naciones estudian, después de la ética o el derecho natural, en los seminarios la economía política cristiana. ¿Y quién mejor que el sacerdote católico puede estudiar las necesidades de la clase obrera, investigar sus causas y señalar su remedio?»

Consecuente con esta línea se fundó en 1899 el periódico «El amigo del obrero y del orden social». Los directores fueron figuras de primer nivel dentro del catolicismo nacional. Estos hombres fueron el doctor Luis Pedro Lenguas, médico consular y agudo periodista; el presbítero Juan Ignacio Bimbolino, de fecundo y abnegado sacerdocio; el presbítero Tomás G. Camacho, hombre de fe, hombre de ciencia, formado a la vera de monseñor Soler, heredó de éste, y tal vez como pocos, la vertiente misionera del catolicismo social; y el presbítero Fernando Damiani, uno de los talentos políticos más brillantes que ha tenido el clero uruguayo en toda su historia.

El Uruguay de las dos primeras décadas, bajo la influencia del político forjador del Estado moderno, despegaba hacia el desarrollo económico. El país, abastecido de una próspera modernidad, producto de una alta renta agraria y una progresiva industrialización cárnica, desarrollaba una política cada vez más participativa.

La población del país, diversificada en varias raíces étnicas, se concentraba en un alto porcentaje en Montevideo. Los estratos populares de la capital eran fruto de la inmigración hispánico-italiana. Con su trabajo vinieron también sus convicciones anarquistas, garibaldinas y anticlericales, consecuencia de las luchas antipapales europeas.

El viejo país criollo, disgregado y derrotado por Montevideo, conservaba su sustrato católico. Sustrato que le venía históricamente de su mestizaje colonial. Montevideo impuso su política cultural y la ciudad puerto se convirtió en la succionadora de riqueza del interior del país.

La Iglesia necesitada de una expansión misionera había comenzado a organizar su laicado, siempre dentro de los postulados de la causa católica.

El signo histórico y mental de la época era no deslindar un movimiento cristiano de su explícita confesionalidad. Se estaba lejos, todavía, del reconocimiento de los valores inherentes de la secularidad con todo su espíritu científico y creador.

Todas las obras anteriores a 1908 correspondían a un estilo de compromiso inspirado en el catolicismo social. Las fuentes eran de distintas procedencias: el célebre obispo de Maguncia, Guillermo von Ketteler, padre del social cristianismo alemán; Albert de Mun y sus círculos de obreros; la escuela de Lieja y su continuador el dominico padre Rutten; la escuela española de los sacerdotes jesuitas Antonio Vicent y Gabriel Palau, creadores de las Corporaciones Católicas Obreras y la Asociación Social Popular, respectivamente. Además de todas las corporaciones y sindicatos confesionales que se formaron en Europa a partir de 1870.

En 1904 se creó la Unión Democrática Cristiana (UDC), organización seglar de espíritu popular, de una intensa acción religiosa y social en medio del pueblo. En puja abierta con liberales, anarquistas y socialistas, postularon claras consignas gremiales en defensa de los trabajadores. En una activa

acción social reivindicaban la dignidad del proletariado en su justa lucha por mejores condiciones de vida, inspirados en el deseo de establecer un nuevo orden social cristiano.

La UDC organizó gremios, luchó por las mejoras salariales y la implantación de la ley de jubilaciones generales, propició la reducción de horas de la jornada laboral. En sus logros gremiales está una de las fuentes de la legislación laboral uruguaya. Entre los pioneros y voceros más destacados estaban Eduardo Cayota, José Notaroberto, el presbítero Pedro Oyazbehere, José María Espasandín, vates y tribunos del evangelio del trabajo.

Su diario «El Demócrata», tuvo gran difusión y predicamento entre los trabajadores. Esta orientación, en el devenir de los acontecimientos, va a resultar minoritaria dentro de la causa católica.

Con el fallecimiento de monseñor Soler en 1908 terminó para la Iglesia su período de creación, su búsqueda de rumbos nuevos, de convergencias con grupos extraeclesiales, tratando de concretar respuestas comunes ante la injusticia social.

La misión docente y cultural de la Iglesia a principios del siglo

Con la expansión misionera del catolicismo europeo en la segunda mitad del siglo XIX, vinieron, junto al aluvión inmigratorio, a estas tierras una serie de órdenes y congregaciones religiosas. Con ellas la Iglesia va estableciendo una gran red de servicios de distinta índole: educativos, servicio social, misiones, etc.

Los franciscanos, en su doble rama de observantes y capuchinos, predicaban misiones rurales y urbanas, con presencia firme en los sectores populares y en las zonas más descristianizadas.

Los jesuitas descollaban en sus cátedras y en la formación espiritual impartida en sus centros de estudios. La gran dirigencia política católica, en su mayoría, se formó en sus aulas. Por muchos años fueron los rectores del pensamiento eclesial uruguayo. Por iniciativa de monseñor Vera, primer obispo uruguayo entre los años 1864 y 1881, echaron los cimientos en 1880 del Seminario Conciliar. Allí se formaron varias generaciones sacerdotales.

Los salesianos desplegaron una tarea educativa sin par. Con monseñor Lasagna, superior religioso de aquellos primeros discípulos directos de Juan Bosco en Uruguay, su obra se consolidó en tres planos: la educación artesanal y por oficios, la técnica agrícola y la específica de los oratorios festivos.

No fue menos importante la labor de las hermanas vicentinas, dominicas, capuchinas y los hermanos de la sagrada familia.

En el ambiente cultural sobresalía el poeta mayor del Uruguay Juan Zorrilla de San Martín. Fue el místico que inflamó con sus versos inigualados el legendario pasado de la nación con sus poemas *Tabaré* y *La Leyenda Patria.* Reconocido como el «poeta de la Patria», su concepto de patriotismo va unido indisolublemente a su concepción profunda y encarnada de la fe cristiana. La patria es, en su visión, una donación de Dios. Por tanto, una

mediación primaria de Dios. La patria de Zorrilla es un trozo temporal y geográfico que Dios nos regala para que lo sirvamos a él en nuestros compatriotas.

La Epopeya de Artigas fue su obra magna de riguroso historiador. Fue madurada en el perfil más vivo del ideario artiguista: su vigencia más plena de soluciones económicas y sociales a las urgentes necesidades populares. Terminada la obra en 1912, Zorrilla buscó una sensibilización colectiva nacional, definiendo un modelo de vida incorruptible en la presentación del prócer. En momentos de ásperas lides políticas donde se entrecruzan ambiciones y servicios, Zorrilla presenta a Artigas como un servidor sin mácula de la causa superior de la colectividad nacional. Para el poeta, Artigas era la culminación de una tradición hispanocatólica y el comienzo de un proyecto democrático americanista. Fundador del diario decano de la prensa católica «El Bien Público», se afilió ideológicamente, alrededor del 1900, al socialcristianismo.

Esta doctrina se inspiraba en el sociologismo de G. Toniolo, muy en boga en esos años en Italia.

Zorrilla fue un cristiano auténtico en un ambiente contrario a su ideal de vida.

Otra gran figura de la época fue el padre Antonio Castro, de la Compañía de Jesús. Representó lo más valioso de la filosofía católica en la primera mitad de este siglo, como reflexión y magisterio. Era un hombre multifacético en sus intereses intelectuales. Gustaba de variadas disciplinas como la botánica, la química y se destacaba, además, como gran matemático. Impugnó, ya fuera con su pluma o con su verbo, el racionalismo deísta o el espiritualismo ecléctico. Fue un adversario prestigioso de la cátedra de filosofía de la Universidad, en manos del doctor Carlos Vaz Ferreira, un pragmático ecléctico. Éste era el filósofo oficial del país, expresión intelectual del «pacto social» entre el Estado benefactor y el sistema agroexportador. Frente a la introducción de W. James y H. Bergson en la lógica vazferreiriana, se alzó tenazmente el padre Castro denunciando sofismas perturbadores del pensamiento filosófico. El padre Castro representaba en Uruguay la vieja tradición jesuítica de sello suareciano, donde filosofía y política configuraban una sola dimensión.

En los años 10, por iniciativa de los hombres de la Unión Democrática Cristiana y de la Federación de la Juventud Católica del Uruguay, se creó el Centro Balmes. Este centro fue una ardorosa tribuna católica, donde se explayaban, con rigor científico, las diferentes tendencias con gran precisión pedagógica. Fue un estudioso de la doctrina social cristiana, concitando admiración y respeto en sus adversarios ideológicos, los ácratas y los socialistas, que iban a escuchar sus disertaciones.

Esta efervescencia polemizante, con su cuota de pintoresquismo social, tenía un sabor de ateneo abierto. Enmarcaba el clima espiritual de una época, sedienta de nuevos caminos.

La Iglesia marginada (1908-1918)

Con el sucesor de monseñor Soler, el administrador apostólico Ricardo Isasa, que estuvo entre 1908 y 1918, comenzó la era del paralelismo histórico y la interiorización. Es decir, la Iglesia se margina del proceso social y se vuelve hacia sí misma, centrando su actividad en sus propias obras. La situación política nacional recrudeció en hostilidad hacia la Iglesia. El jacobinismo de Batlle llevó a los católicos a la formación de un partido confesional. Ésta era una «cruzada». Así fue considerada en el discurso de apertura de la fundación de la Unión Cívica: «Es general en los católicos la convicción de esta necesidad en los tiempos calamitosos que atravesamos, y es de esperarse que una vez proclamadas las nuevas fórmulas y el nuevo plan de la futura cruzada social, serán todos soldados, en la excelsa y salvadora obra de la restauración cristiana. Muchos católicos, guiados por sus anhelos hacia el ideal expresado, entienden que ha llegado el momento de formar una gran legión cívica que les permita influir en la cosa pública y tomar la participación y las responsabilidades que, como ciudadanos, les corresponden en los destinos de la patria.»

Este proyecto respondía a una política global que venía del Vaticano.

Eran consignas dadas por el papa Pío X al episcopado italiano en su encíclica *Il fermo proposito* (1905), en su línea de restauración católica. Según lo preceptuado por el Sumo Pontífice, la acción del laicado católico se dividía en tres ramas, autónomas y complementarias, en los campos social, económico y político (las tres «uniones»).

El Papa, con relación a su antecesor León XIII, actuaba más cautelosamente y con mucha más reticencia frente a corrientes muy progresistas en el terreno de la cuestión social. Esto se reflejó de inmediato en la vida interna de la Iglesia, predominando una postura más conservadora que la planteada por Soler, verdadero artífice de la cuestión obrera como opción prioritaria de la Iglesia nacional.

En 1910 el padre Tomás G. Camacho fundó la federación de la Juventud Católica del Uruguay, antecedente importante de lo que fue posteriormente la Acción Católica. Este sacerdote, estudioso del socialcristianismo, había participado de las Semanas Sociales de Amiens y Valencia años atrás con el fin de establecer doctrinariamente una política eclesial «obrerista». Fue creador de las cajas rurales en varios lugares del interior del país, propició el ahorro y el crédito como fuente económica de las uniones gremiales. Elevado a la dignidad episcopal en 1919, fue el albacea natural de monseñor Soler en su diócesis de Salto.

La segunda presidencia de Batlle, entre 1911 y 1915, fue el mayor momento de realizaciones políticas. El partido colorado, uno de los dos grandes polos de la construcción política del país, estaba en el poder.

Bajo el empuje de su líder indiscutido, desarrolló un proteccionismo económico industrial, una justicia social distributiva. Su base social era de origen inmigratorio. Esta base popular urbana integró los núcleos movilizados del nuevo sistema industrial. Allí está la incipiente clase obrera, con

muchos grupos socialistas y anarquistas, aunque su tendencia tradicional va a ser siempre colorada.

El partido blanco, el otro polo tradicional del país, tenía su influencia en las antiguas masas criollas. El mundo del «paisanaje» y de las montoneras gauchas tenía una raíz católica que impregnaba toda la cultura rural. Esto respondía, tal vez, a su génesis histórica de partido americanista y prohispánico, más vinculado, por tanto, al catolicismo tradicional.

En la dirigencia de ambos partidos hubo pocos católicos notorios. Los dirigentes colorados estaban influidos por la dinámica de un Émile Combes, vocero francés propulsor de la separación de la Iglesia y el Estado. La acción de las logias masónicas había establecido en tiendas coloradas un «politicismo» de cuño agnóstico y positivista.

La dirigencia blanca, a su vez, estaba representada por doctores liberales, muy vinculados a la oligarquía terrateniente y comercial. Partidarios del librecambismo y el antiestatismo, los dirigentes blancos estaban divorciados de la masa católica del país. Su descarnado liberalismo los descoyuntaba de las bases rurales de origen católico. No adoptaron, a pesar de sus convicciones anticlericales, una actitud hostil a la Iglesia. La tradicional hostilidad venía de los sectores colorados batllistas. Los dirigentes blancos simplemente prescindían de la Iglesia en el acontecer del país.

En el partido colorado hubo una vertiente de origen caudillesco, distinta a la preeminente en las primeras décadas de este siglo. Una línea católica «criolla», cuyo paradigma fue el caudillo Venancio Flores (1808-1868), que va a nutrir las filas del catolicismo nacional de figuras muy representativas de la Iglesia uruguaya.

Esta vertiente florista fue la que aportó, en gran escala, el contingente de militantes al nuevo partido político católico en el año 1911.

Al formarse la Unión Cívica, como expresión política excluyente de otras opciones partidarias, la antigua Unión Católica quedó subordinada.

Esto derivó en una crisis política en el seno del catolicismo. Los miembros blancos de dicho órgano rector de la causa católica no querían perder sus convicciones partidarias tradicionales. Se vieron en la necesidad de renunciar como dirigentes de la Unión Católica.

Con esto el nuevo partido político pasó a tener una relación estrecha y directa con la jerarquía eclesiástica. Fue su vocero y su brazo secular en los hechos, más allá de no existir estatutariamente ningún vínculo formal con el aparato eclesial.

La Iglesia, con el crecimiento de la democracia liberal, quedaba progresivamente marginada de los centros de decisión política y formación cultural. Regido por la vigencia de un Patronato, que le restaba independencia de criterio y decisión, el aparato eclesial se resguardaba en sus propias instituciones.

El gobierno batllista, sin un combate abierto, hostilizó constantemente a la Iglesia.

Este período fue uno de los mayores momentos de tensión en las relaciones con el Estado. Sin haber ruptura formal, la hostilidad era permanente,

con signos de virulencia anticlerical. La culminación de este proceso fue la reforma constitucional que estableció, entre otras cosas, la separación de la Iglesia y del Estado en 1919. Esto permitió llevar a cabo una organización eclesiástica prevista unos cuantos años antes.

La provincia eclesiástica y la constitución de 1919

En 1896 el entonces presidente de la república Juan Idiarte Borda promovió el proyecto de ley de creación del arzobispado de Montevideo con sus dos diócesis sufragáneas. En 1897, por bula del papa León XIII, se creó el arzobispado metropolitano de Montevideo y los obispos sufragáneos de Salto y Melo.

Las buenas relaciones con la Santa Sede se interrumpieron por la muerte trágica e inesperada del presidente Idiarte Borda. Su sucesor, Juan Lindolfo Cuestas, militante anticatólico, comenzó una dura campaña contra la Iglesia, paralizando todas las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Las diócesis de Salto y Melo quedaron acéfalas, a pesar de tener designados sus obispos, porque por el régimen de patronato la Iglesia quedaba sujeta a la aprobación estatal.

En 1919, bajo el nuevo régimen constitucional, se proveerán todas las sedes episcopales, incluido el arzobispado de Montevideo, vacante desde la muerte de monseñor Soler. Monseñor Ricardo Isasa, antiguo obispo auxiliar de Soler, fue sólo administrador apostólico en el decenio 1908-1918, debido a la particular situación jurídica en que se encontraba la Iglesia en ese lapso.

La Iglesia, en la constitución de 1919, tiene la condición de persona de derecho público. En la primera Carta Constitucional de 1830, la Iglesia representaba a la religión oficial del Estado. En su artículo 50 decía: «La religión del Estado es la católica apostólica romana.»

La nueva carta magna expresaba en su artículo 50: «Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del erario nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones.»

Se reconocía la libertad de culto, la independencia de toda corriente religiosa del poder estatal y la exoneración de impuestos a los bienes de las distintas iglesias.

Se impuso un constitucionalismo liberal, heredero de una concepción burguesa de la sociedad, que marcará todo el siglo XX político uruguayo.

La Iglesia se opuso a este proyecto separatista, por intermedio de la Unión Cívica. Pero el liberalismo político había ganado ya el estrado de los nuevos tiempos. Terminaba una era reminiscente de aquella vieja cristian-

dad de origen hispánico, para dar paso a una Iglesia desvinculada de todo poder temporal del Estado.

Los viejos resquemores anticlericales anteriores a los años 20 disminuyeron en los períodos siguientes. Se hegemonizaba un liberalismo político de mayor flexibilidad, pero no de menores convicciones racionalistas y agnósticas.

La época de las consolidaciones: el arzobispado de monseñor Aragone (1919-1940)

Entre 1914 y 1929 el país no sólo avanzó legislativamente, también lo hizo en conciencia social.

La nueva constitución trajo al país un nuevo estilo político de amplias bases partidistas en las decisiones.

Los partidos políticos eran los focos vivos de la nueva sociedad. El voto electoral, ahora con sufragio directo, era el gran medio protagónico de la acción popular.

En los años 20, el país vivía su gran aureola cultural en lo internacional. Había una gran densidad en la creación artística. La sociedad uruguaya «unta» bien sus canales culturales y los sistemas de transmisión pedagógica se perfeccionan.

Integrado a la órbita económica inglesa y con apoyo financiero estadounidense, Uruguay se muestra orgulloso de su desarrollo social. Los triunfos deportivos van configurando una cierta mentalidad feliz y ganadora en el uruguayo medio. Él va delineando la imagen de su propio país, con cierto optimismo de progreso sin final. En los años 20 se inventó el mito de «la Suiza de América». El liberalismo político imponía sus modelos y sus utopías.

Pero todo este «ensueño» liberal tuvo su despertar en crepúsculos trágicos. A partir de 1930, en plena crisis del capitalismo mundial, el país va perdiendo su solidez institucional, cayendo en meras restauraciones o en graves y oscuras decadencias. Con el golpe de Estado de Gabriel Terra en 1933, se quebró el modelo batllista y la nación entró en un oscuro laberinto político.

La Iglesia, mientras tanto, se arremansaba. Aislada del conjunto social entró en una firme y progresiva recuperación interna.

Con la creación efectiva del arzobispado y sus diócesis sufragáneas, la Iglesia uruguaya perfeccionó la pastoral, su sistema administrativo, la formación sistemática de sus clérigos.

En los años 20 se consolidaron definitivamente las estructuras anteriores (parroquias, servicios, movimientos, etc.). Continuaba la textura tradicionalmente apologeta en la escuela católica como respuesta a la enseñanza laicista del Estado. Proliferaron las obras asistenciales y de promoción popular como los sindicatos, las mutualidades, la cooperativas, las cajas populares.

La Iglesia alineada en la estrategia de la Unión Cívica, su gravitación en los partidos tradicionales era cada vez menor.

A partir de los años 20, el partido católico será progresivamente dirigido por grupos mesocráticos y aristocráticos, vinculados fuertemente al conservadorismo liberal del sistema vigente y a poderosos sectores económicos.

Este laicado «cívico», incuestionable minoría numérica en el quehacer político, consolidó su posición en obras e instituciones paralelas al fuerte laicismo imperante en esferas oficiales. Su «minoridad» se enmarcó en estructuras confesionales férreas, provistas de un buen aparato económico privado. Su actividad, fuerza de limitado poder en lo nacional, quedaba emplazada en el reducto de la grey católica, hermética y a la defensiva frente al laicismo agnóstico vigente.

Hay que destacar, sin embargo, la labor ímproba de aquellos primeros «cívicos», hombres de fe ardiente en la defensa de los valores cristianos como Joaquín Secco Illa, Hugo Antuña, Miguel Perea.

En los años 30, el esfuerzo del laicado católico se dirigía a la defensa de los valores cristianos y al mantenimiento de los derechos de la Iglesia. Su postura intelectual iba desde un escolaticismo integrista hasta un neotomismo maritainiano.

Era un laicado que veía el acaecer con un contenido moralista. La realidad histórica había que readaptarla a un modelo cristiano preestablecido.

En estos años, una poetisa, Esther de Cáceres, venida del marxismo se convirtió al cristianismo. En su obra, en dupla docente con el sacerdote salesiano Arturo Mossmann Gross, integraron al pensamiento católico tradicional el soplo renovador de Maritain y la sugestión reflexiva de un G. Bernanos y un F. Mauriac. Con su influencia tomó fuerza inusitada, poética y filosóficamente, la corriente mística de santa Teresa de Jesús y de san Juan de la Cruz.

La decantación espiritual y la interiorización profunda de la Iglesia en la década del 30 tuvo su fuente inmarcesible en la perenne vitalidad del misticismo español del siglo XVI.

San Ignacio de Loyola, a través de los Ejercicios Espirituales, fue uno de los grandes modelos de la espiritualidad moderna.

La otra gran poetisa católica es proclamada por el distinguido poeta mexicano Alfonso Reyes como «Juana de América». Juana de Ibarbourou profundiza su veta religiosa y su poesía arde de declamaciones fervorosas. De esta inspiración nacen *Los loores de nuestra Señora*, *Estampas de la Biblia* y su renombrado poema *San Francisco de Asís*.

En catequesis la labor encomiástica del padre Martín Tasende tenía una gran difusión. Este apóstol de la palabra, de características paulinas, fue famoso por sus predicaciones radiales. Fue cofundador del primer Instituto Catequístico.

Toda esta interioridad espiritual dio sus frutos en estos años del 30. Las vocaciones sacerdotales y religiosas se incrementaron. La eucaristía y los nexos reales entre el cuerpo místico de Cristo y su visibilización, la Iglesia institucional, eran los grandes núcleos de la reflexión teológica.

La acción apostólica, por tanto, se realizó en base a la doctrina del «institucionalismo». Primero se crea la institución y de ahí se irradia la evangelización.

La institución que dio mayor impulso apostólico a la Iglesia fue la parroquia. De alguna manera todos los demás movimientos eclesiales extraparroquiales fueron instituciones «satélites» de la parroquia. Ésta dio cabida dentro de sí a todo lo diocesano.

La vida espiritual giraba en torno a la Eucaristía. Esto llevó al pueblo católico a vivir actitudes colectivas de gran fervor en las procesiones de adoración al Santísimo Sacramento. El Santuario Nacional del Cerrito de la Victoria consagrado al sagrado Corazón desarrolló la espiritualidad de la Congregación Sacramentina de adoración a la Eucaristía.

Los ejercicios ignacianos fueron la gran fuente de formación humana y espiritual de los católicos. Se instalaron los Ejercicios Espirituales Parroquiales como el medio más seguro para alcanzar la madurez de la fe.

Se tomaba como medida de consejo la exhortación que hizo el papa Pío XI en su encíclica *Mens Nostra*, poniendo como modelo de discernimiento personal el método ignaciano.

Se multiplicaron los movimientos orientados a la caridad y la beneficencia, como las Conferencias Vicentinas, las Hermandades de la Caridad. Otra corriente fomentó la vida de piedad a través del Apostolado de la Oración y la Tercera Orden de San Francisco.

Hay un aumento masivo de la presencia eclesial que se concreta en la celebración del Congreso Eucarístico Nacional de 1938, teniendo como antecedente el entusiasmo popular provocado por la presencia del legado papal cardenal Eugenio Pacelli en el Congreso Eucarístico Internacional de 1934 en la ciudad de Buenos Aires.

El pueblo católico con su fervor eucarístico ganó la calle en una movilización popular sin antecedentes en la historia de la Iglesia uruguaya. Monseñor Camacho, obispo de Salto, había dicho: «Los congresos eucarísticos, sean internacionales, nacionales o regionales, vienen a ser, según el espíritu de la Iglesia, estrofas sublimes del himno perenne que ella en el prefacio de la santa Misa, nos invita a entonar diariamente al supremo Hacedor y Dador de todo bien.»

A su vez desde Europa llegaba la influencia de un resurgimiento teológico. Romano Guardini pasó a tener una gravitación importante en los sectores intelectuales. El abad benedictino Columba Marmion dinamizó el sentido cristológico de la vida sacramental. A su orilla, en Uruguay, el sacerdote palotino Agustín Born desarrollaba el apostolado litúrgico con novedosa pedagogía. La renovación teológica muestra sus primeros perfiles en las obras de Karl Adam y Henri De Lubac, *La esencia del catolicismo* y *Catolicismo*, respectivamente.

El dominico Garrigou Lagrange era el gran maestro de la hora. Sus obras cubrían las bibliotecas y los seminarios.

Pío XI advierte que la tradición pastoral debe buscar nuevos caminos. Confía bastante menos que León XIII en los partidos políticos confesionales

como únicas alternativas de respuesta eclesial al tenso mundo moderno. Ideó, entonces, una nueva fuerza apostólica, una nueva dinámica seglar: la Acción Católica.

La definió como «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia».

El arzobispo de Montevideo, Juan Francisco Aragone y los obispos de Salto y Melo-Florida, monseñor Tomás G. Camacho y monseñor Miguel Paternain respectivamente, suscribieron conjuntamente una carta pastoral, en noviembre de 1934, donde oficializaban la implantación de la Acción Católica.

En sus primeras líneas decían: «Ha sonado la hora, largamente esperada de la Acción Católica del Uruguay: es decir, de la reorganización de todas las fuerzas vivas de nuestro laicado, de acuerdo con las orientaciones de S.S. Pío XI.»

La definen jurisdiccionalmente: «La Acción Católica es primariamente parroquial.» Más adelante hacen los obispos una sugestiva aclaración: «Si se pregunta ahora qué relaciones han de mediar entre la Acción Católica y las demás instituciones de nuestra causa, responderemos: La Acción Católica no viene a eliminarlas ni a absorberlas. Cada una seguirá cumpliendo sus fines peculiares.»

Sobre la relación de la Acción Católica y la política expresan: «La Acción Católica está fuera y por encima de todo partido político. Sin embargo, interviene en política indirectamente, porque propaga e inculca los principios cristianos que deben informar la buena política; porque se empeña en enseñar a los católicos a hacer de la política el mejor uso.»

Continuando las directivas papales, este nuevo movimiento quedó subordinado a los obispos. Ellos son los centros irradiadores, los nexos naturales de la Acción Católica, según la terminología pontificia.

La subordinación a la jerarquía era para la Acción Católica una condición no sólo de validez, sino también de fecundidad. El Papa dijo que esa subordinación también constituye la fuerza de este nuevo movimiento seglar.

Esto aclaraba el carácter difuso, y en algunos casos contradictorio, de la Unión Cívica. Se deslindaba el partido confesional de todo vínculo asimilador con la Acción Católica, generando, además, una organización laical extrapolítica, directa ejecutora de la nueva estrategia eclesial.

La acción económico-social quedó como subsidiaria y colaboradora de la Acción Católica.

La Unión Económica había continuado con sus obras en el campo de la producción, el ahorro y el crédito. En estos años del 20 al 40, promovió la sindicalización agraria, el cooperativismo y las cajas populares.

Aquí merece destacarse con nitidez el sacerdote salesiano Horacio Meriggi, fundador de los sindicatos agrícolas cristianos. Fue considerado el mayor colonizador privado del país.

El presbítero Humberto Muñoz, delegado chileno a la Semana Católica Interamericana de Río de Janeiro en 1948, refiriéndose al padre Meriggi

decía: «No era solamente el gran atleta del socialcristianismo del Uruguay, sino de la América entera. Mientras todos en América Latina hemos hecho un largo y poco lúcido noviciado social de tipo intelectualista y palabrero, él tuvo la gran visión de lanzarse al terreno práctico de las realizaciones veinte años antes que todos los demás... Si en todas partes hubiera habido un padre Meriggi, ¡qué distinta sería ahora la situación de la Iglesia en toda nuestra América!»

Las figuras de mayor relieve en el catolicismo nacional de ambos partidos políticos tradicionales fueron: el historiador Felipe Ferreiro, el jurista Gustavo Gallinal y el médico Roberto Berro, en tiendas blancas; el destacado ensayista Mario Falcao Espalter, el historiador Ariosto González y el profesor Wáshington Paullier en el Partido Colorado.

Todos eran integrantes de una generación suprapartidaria, discípulos de la rectoría espiritual de Dardo Regules, que luchaba intestinamente en sus partidos para obtener firmes garantías hacia la Iglesia en sus actividades apostólicas.

Era una generación de convicciones demoliberales civilistas, de conciliaciones con fuerzas no religiosas en el plano de la mutua libertad.

En 1940 terminó un ciclo de la historia de la Iglesia uruguaya. Monseñor Aragone, de generosa y abnegada labor, renunció a su cargo de arzobispo debido a un escándalo financiero hecho con fondos de la Curia, del que era, por supuesto, totalmente inocente. Conmovido por esta situación se retiró al Cottolengo de Claypole, en Argentina, en humilde servicio hasta el final de sus días, recordado con afecto por su feligresía. Fue sustituido por el religioso capuchino, hasta ese momento arzobispo coadjutor, monseñor Antonio María Barbieri.

En la diócesis de Salto se produjo el otro cambio episcopal por el fallecimiento de monseñor Camacho. Fue sucedido por monseñor Alfredo Viola, hasta aquel instante obispo auxiliar, con derecho a sucesión.

Culmina la etapa de reverdecimiento espiritual, entrando en una era de congelamientos eclesiales.

Una Iglesia marginal a la sociedad (1940-1964)

La nueva línea del arzobispo Antonio María Barbieri es de una subordinación y obediencia a la función episcopal, concibiendo esta función con un estilo sacralmente mayestático y de incuestionable autoridad.

Fue el obispo de las órdenes sin réplicas, de la rígida disciplina eclesiástica. Era un hombre de vastísima cultura, tanto clásica como moderna. Poseía un manejo eximio de la lengua española, de la cual hacía gala permanentemente con una elocuencia brillante. Dominaba la cátedra sagrada con excelencia. Sus catequesis radiales eran obras perfectas de pedagogía espiritual. Fue miembro, durante muchos años, de la Academia de Letras del Uruguay. La Iglesia nacional giró alrededor de su personalidad, casi un cuarto de siglo entre 1940 y 1964.

Con la reanudación de las relaciones diplomáticas del Estado uruguayo con la Santa Sede (1939) y la restauración de la democracia liberal batllista (1943), la Iglesia y el Estado entraron en una etapa de «coexistencia pacífica», de «hostilidades corteses».

Los antiguos enfrentamientos, filosóficos e institucionales, se congelaron. La Iglesia consolidaba, en los años 40, su política de autoabastecimiento económico y construía su «sociedad» paralela. Se dialogaba con otros grupos de presión social, pero de poder a poder, no como fermento integrador de un común proyecto social nacional. Sin embargo ya desde esa época empezaron a notarse signos aislados de cambio.

Dentro de filas «cívicas» continuó el magisterio del doctor Regules, al cual años más tarde el político chileno Eduardo Frei calificaba como la figura más hermosa y limpia que podían presentar los demócratas cristianos de América. Seguía siendo muy eficiente la tarea parlamentaria de los «cívicos» en la promulgación de leyes sociales en beneficio de la comunidad, tarea en la que destacó notoriamente el doctor Tomás Brena.

Además, eran relevantes defensores de la causa católica el arquitecto Horacio Terra Arocena, el poeta Enesto Pinto, el periodista José María Espasandín, entre otros. En 1947 apareció la constitución apostólica *Provida Mater Ecclesia* legitimando jurídicamente los que habrían de llamarse posteriormente institutos seculares. Esto fue verdaderamente revolucionario para las estructuras de la Iglesia. Era una forma de buscar cauces a una nueva presencia laical en el mundo moderno. Se aprobaba una «secularidad» consagrada, absolutamente inconciliable hasta aquel momento con el derecho canónico vigente.

En 1946, por mediación de aquel hombre de Dios que fue el padre José María Cavallero, se fundó en el Uruguay el primer instituto secular, la Sociedad del Magisterio y el Apostolado Parroquial (SMAP), antes de la promulgación de la *Provida Mater*. Su radicalidad evangélica lo llevó a arriesgar obras apoyado en su intuición de visionario. Fue posteriormente consagrado obispo.

La influencia europea llegaba a la Iglesia uruguaya. La ascendencia intelectual de los católicos uruguayos venía principalmente de Francia: Mounier, Maritain, Congar, Lebret, Teilhard, etc.

También llegó, a través de ediciones latinoamericanas, el soplo renovador de monseñor Straubinger y su movimiento bíblico argentino.

El padre Agustín Born creaba en Montevideo el Apostolado Litúrgico, difundiendo todas las obras de renovación espiritual y litúrgica que venían de las corrientes europeas.

En estos años el padre dominico Luis Lebret había comenzado su ardua tarea de difusión y estudio de una economía humana. Su planteo integrador de las ciencias sociales como premisa básica de un desarrollo integral, más su gran panorama de la investigación empírica, revolucionaron los viejos cánones de la aprehensión científica en la intelectualidad católica. En 1948 se formaron, bajo esta inspiración lebretiana, los equipos del Bien Común con el objetivo de hacer un trabajo científico con el método empírico de un

relevamiento de campo del tema a estudiar. Cuando vengan los años 50 y la estadística económica junto a la sociología sean la temática explícita de una comprensión de la modernidad, estos grupos de economía y humanismo adquirirán un gran auge entre la corriente innovadora de la intelectualidad católica uruguaya. Serán los adelantados de un método empírico aplicado a la realidad social.

El clero nacional comenzaba una etapa de rutas nuevas. Todavía demasiado atados, como el resto de las iglesias latinoamericanas, a la repetición literal del magisterio romano sin hacer la debida traducción a los propios ámbitos, comenzaban un estilo reflexivo.

A fines de los años 40 apareció una revista de los seminaristas: «Brújula». Era una revista formativa, de información e intercambio. Fue un digno esfuerzo por afianzar una identidad y un servicio por el clero diocesano.

En esos años anteriores al Concilio, la Acción Católica seguía siendo el gran proyecto pastoral de los obispos uruguayos.

Los colegios católicos se multiplicaron teniendo, alrededor de 1950, casi el 25 % de la población escolar.

Se acentuó la preocupación por la formación del clero y se formalizaron las campañas de contribución al culto.

Los retiros espirituales continuaban siendo la semilla de una densa espiritualidad laical. En la diócesis de Salto fue el punto de apoyo y el fundamento de la vida eclesial de todo el litoral uruguayo.

La Juventud Obrera Católica (JOC), en la personalidad seductora del padre Cardijn, irradiaba un modelo más perfecto de Acción Católica entre los trabajadores. Esto, que significó una experiencia muy rica en el horizonte de las opciones pastorales que urgían más, no llegó nunca a universalizarse como tarea prioritaria de la Iglesia. Se produjo también un reflorecimiento de la devoción a María, una intensificación de la piedad mariana en todas sus advocaciones. Los grupos legionarios crecieron con motivo de la celebración por el pueblo cristiano del dogma de la Asunción en 1950 y la consagración del año 1954 como año mariano.

En 1956, la Santa Sede procedió a la creación de nuevas diócesis, después de casi sesenta años de haber creado en el país la primera subdivisión diocesana. La nueva constitución era la arquidiócesis de Montevideo y cuatro diócesis sufragáneas, Salto, Melo, Florida y San José de Mayo.

En noviembre de 1958 la grey católica uruguaya vivió un momento inolvidable: su arzobispo, monseñor Barbieri, fue elevado a la dignidad cardenalicia. Este sacerdote capuchino, de larga e intensa actividad, llegaba al principado de la Iglesia después de muchos años de ejercicio pastoral.

En 1959, en la diócesis de San José de Mayo se fundó un movimiento de honda repercusión en el medio rural: la Juventud Agraria Católica. Fue una experiencia apostólica que pretendía atender, en un país esencialmente agrario, las grandes necesidades rurales, evitando la migración interna hacia las ciudades por falta de horizontes económicos. Por tanto, el desarrollo tecnológico del agro y la reivindicación de la indigente población rural eran medios insoslayables de la promoción y evangelización del medio rural.

Unos años atrás, en 1944, frente a los graves problemas del campo, dos hombres de la causa católica, los doctores Juan Vicente Chiarino y Miguel Saralegui, habían abordado este grave problema en un ensayo titulado *Detrás de la ciudad*. En sus primeras páginas los citados autores decían: «Han sido los problemas integrales del campo, los que vienen subiendo desde hace tiempo al primer plano del estudio, al centro del interés especulativo y a la premiosa y urgente esfera de las exigencias prácticas.»

La Iglesia retomó este reto, aunque fuera parcialmente, por intermedio de la JAC. Esta labor no fue continuada en los años postconciliares y poco a poco se fue diluyendo.

La proclividad pastoral a no desarrollar debidamente los movimientos ambientales o especializados, por falta de convicción en clérigos y laicos, fue llevando a la Iglesia uruguaya a una ascendente marginación de los sectores claves de la economía nacional. Así el asalariado industrial y los niveles medio y bajo del agro quedaron a merced de sus propias fuerzas reivindicadoras. La Iglesia apoyaba, en muchos casos, esas mismas fuerzas, pero no generaba presencias dinámicas y fermentales en el mundo del trabajo. Su apoyo era de alianza pero no de misión y evangelización de las fuerzas productoras.

El aparato eclesial estaba estructurado por unidades territoriales: las parroquias. Este criterio jurídico establecía que la vinculación apostólica natural de los feligreses era el lazo de vecindad y no la común tarea laboral. Casi toda la vida diocesana se remitía a la unidad apostólica directriz: la parroquia. Ésta, sin lugar a dudas, era un elemento insustituible pero ya insuficiente en el anuncio del Evangelio, ante la complejidad que adquirían las nuevas relaciones sociales.

La administración apostólica de monseñor Antonio Corso, en Montevideo, entre 1964 y 1966 fue una rémora de aquella concepción eclesiocrática de signo férreamente tradicional y antimoderno.

El Concilio estaba ya en marcha y las innovaciones de pensamientos y estilos de vida desconcertaban y esperanzaban al unísono. La Iglesia universal salía al encuentro del mundo de la cultura planetaria y la ciencia cibernética.

La Unión Cívica y la nueva realidad histórica

En el ámbito político, la Unión Cívica, en los años 50, se resguardaba en su fortaleza confesional. Vinculada a altos sectores de la economía sostenía muchas obras católicas.

La gravitación de los hechos internacionales, posteriores a la segunda guerra mundial, había modificado la estrategia pontificia con respecto a los partidos políticos de inspiración cristiana. Pío XII quiso concentrar fuerzas, ante la aparición de dos nuevos colosos mundiales, en una nueva fuerza en Europa Occidental, base del catolicismo tradicional multisecular. Su proyecto era vitalizar una tercera línea ideológica, perfectamente distinguible

del capitalismo estadounidense y del marxismo soviético. En este proyecto estuvo el germen de la consolidación de las democracias cristianas europeas, sobre todo en Francia, Alemania e Italia.

En 1947 y 1949, en sendos congresos en Montevideo nació el movimiento de Democracia Cristiana en América Latina. El jalón fundamental de esta convocatoria fue el uruguayo Dardo Regules. Allí, con otros pioneros como el brasileño Alceu Amoroso Lima y el chileno Eduardo Frei, comenzó un movimiento coordinador de esfuerzos continentales de los demócratas socialcristianos.

El gozne histórico que significó la revolución cubana generó un desgarro interno en la Iglesia, en la década de 1960, dividiendo a los cristianos en sus opciones políticas concretas. A veces en antagonismos violentos.

Con posterioridad al Concilio, como consecuencia de la nueva dinámica eclesial, la Unión Cívica se desfonda y pierde vigencia como partido político del laicado católico, ante el avance de una secularidad pluralizada ideológicamente. El movimiento cívico quedó como una expresión muy minoritaria del catolicismo tradicional, afincado en pequeños cenáculos culturales y económicos, cuyo centro seguía siendo el famoso Club Católico de centenaria vida.

La Iglesia uruguaya en la apertura: del Concilio a Puebla

La década de 1960 comenzó con aires de esperanzado optimismo. El proceso cubano y su mítica revolución, el proyecto tecnocrático de la Alianza para el Progreso del presidente Kennedy, y los vientos progresistas de una nueva teología, generaron en el pueblo cristiano expectativas de un cambio positivo y radical. El Concilio vino a terminar con una mentalidad de protección y defensa frente a la modernidad. Ya no bastaba con el rechazo y la polémica. El Concilio exigía una apertura al diálogo. Asumir desde la propia identidad eclesial los retos de la nueva modernidad científica. Las reformas conciliares, con el ahondamiento de la identidad, lo removieron todo. El Concilio acabó de asumir, depurar y transfigurar los retos pendientes que habían dejado la reforma protestante y la ilustración dieciochesca. Así aparecieron la constitución dogmática *Lumen Gentium* y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*. La Iglesia y el mundo moderno se discernían a través de las verdades reveladas con crítica y acogida. No fueron fáciles los pasos. No se dan saltos totales de un instante histórico a otro. Hubo agudezas «integristas» que creyeron que abrirse a los bienes del mundo contemporáneo era abdicar ante él. Y hubo quiebras disolventes que, al abrirse a la modernidad sin identidad cristiana, caían en hondas capitulaciones. Integrismo católico y dilución en lo secular eran, después del Concilio, los dos rostros del anti-Concilio.

La Iglesia uruguaya vivía, como es obvio, las mismas incertidumbres, cambios y compromisos de la Iglesia universal.

A mediados de la década de 1960, el Uruguay portuario, cosmopolita y

monocultivador, asiste asombrado a la descomposición de sus viejas vigencias sociales. Paradójicamente, cuando la Iglesia empieza a volcarse hacia el país entero, la vieja democracia liberal acelera su marcha regresiva. Se agotaban las premisas legitimadoras del orden liberal. La aguda crisis económica puso al desnudo la inconsistencia del país ganadero y exportador. El Uruguay estaba sin horizontes internacionales, paralizado demográficamente y con una industria deteriorada. Todos estos factores, sumados a otros como la deuda externa y el descaecimiento del agro, hacían de la sociedad uruguaya un marasmo psicológico colectivo.

Los partidos tradicionales, con sus viejas reglas de juego, se mostraban incapaces de reales alternativas a la crisis. La Unión Cívica había quedado reducida a una vieja *elite*. El aparato clerical progresivamente se deslindó de la influencia «cívica». La izquierda tradicional no era factor de poder real.

Con la asunción del nuevo arzobispo de Montevideo, monseñor Carlos Parteli, se hace presente el Concilio en la Iglesia uruguaya. Comenzó un período de revisión y compromiso con la historia del país. Su episcopado representa la apertura eclesial. La fe se vive como un acontecimiento comunitario.

En la pastoral de adviento de 1967, del arzobispado de Montevideo, se plantea la consustanciación con el pueblo en su dolor, la honda preocupación por la grave crisis que sufre el país, la afectación creciente de los sectores más indigentes. La opción pastoral es la creación de los grupos de reflexión y las comunidades eclesiales de base. En una pastoral de conjunto se ensamblan esfuerzos de los distintos sectores de la comunidad eclesial: parroquias, centros educativos, movimientos especializados, servicios, etc.

En 1966 se institucionaliza la Conferencia Episcopal, al llegar la provincia eclesiástica uruguaya a una arquidiócesis y nueve diócesis, el mayor número en toda su historia.

El acontecer del país en el quinquenio 1968-1973 se hace convulso, dinámico, incierto, vital. Estalla la violencia sectaria en la vida nacional. La reflexión teológica se hace social. El compromiso cristiano toma un énfasis político. Se destierra de plano el tono confesional de los antiguos «cívicos», haciéndose la opción política más pluralista e integradora con otras corrientes. Los liberales agnósticos del pasado, dueños de importantes medios de comunicación, se trasmutan en reaccionarios ideológicos. Exigen a la Iglesia que haga ingentes esfuerzos para defender la pureza de la doctrina cristiana, en tanto ella les pueda servir al orden establecido de sus privilegios. Apoyan a los conservadores católicos, sus enemigos de antaño, contra el progresismo eclesial. En cambio, el anticlericalismo popular de otrora, simpatiza con el nuevo rumbo de la Iglesia. El diálogo cristianos-marxistas aparece en ciertos sectores intelectuales católicos como una exigencia prioritaria de la evangelización contemporánea. La radicalización de esta postura llevó a muchos grupos cristianos, en los últimos años, a una actitud francamente secularista y de subordinación ideológica al marxismo. El país, a su vez, seguía cayendo en un abismo histórico. En el seno de la propia

Iglesia se reflejaron las tensiones de la sociedad uruguaya. Apareció un integrismo católico, económicamente poderoso, defensor del orden vigente y presionador de una política antipopular. En su macartismo ideológico identificaba su estilo de vida, de privilegios y prebendas, con el Evangelio. En la senda contraria, jóvenes de formación intelectual media y alta, de familias tradicionalmente católicas, se embanderaban con las consignas «foquistas» de una revolución armada continental. El Che Guevara emergía como un nuevo «redentor» de los pobres, con toda su carga de mito violento. Muchos jóvenes cristianos pasaron, entonces, a la guerrilla. La lucha armada, con toda su secuela de dolor y fracaso, fue la opción radical de algunos grupos cristianos.

El país, en los primeros años del 70, desembocó en un gran caos. Hubo una permanente violación de las normas constitucionales por parte del gobierno de J. Pacheco Areco. Se tomaron enérgicas medidas contra todo el movimiento popular, entre los años 1968 y 1972. La represión contra la guerrilla urbana y la corrupción institucional tuvo como corolario el golpe de Estado perpetrado por la fuerza militar el 27 de junio de 1973. A partir de ese momento, el inmovilismo cultural, el silencio social y la proscripción política han dominado la escena nacional. La crisis también arrastró a la Iglesia. Su tarea se restringió y ella siguió buscando nuevos espacios de libertad, pero su vitalidad de años anteriores disminuyó.

Varias publicaciones católicas son clausuradas entre 1973 y 1977: la revista «Informaciones»; la revista de los padres jesuitas «Perspectivas de Diálogo»; la revista latinoamericana «Víspera».

Poco a poco, la Iglesia va quedándose sin voz. Sólo puede expresarse con la debida cautela y reserva, a través de la vida litúrgica y en el seno de los grupos parroquiales. Paulatinamente toda actividad grupal de la Iglesia se tornó sospechosa de «infiltración comunista». Se sucedieron varios conflictos y en 1977, en la escalada de arbitrariedades del régimen militar, se llegó a la clausura del Movimiento Obrero de Acción Católica y a la detención preventiva de sus dirigentes.

Los obispos uruguayos tratan de hacer una seria reflexión y deciden plantear normas de actividad pastoral a tono con la situación grave que vivía el país, a través de una carta pastoral conjunta. En octubre de 1975 con el título *La Misión de la Iglesia*, los obispos plantean que es prácticamente imposible construir un Uruguay de paz, si se prescinde y se niega a la persona concreta en sus valores espirituales y morales. En cuanto al proceso cultural del laicado católico, el magisterio intelectual, en cuanto a hondura filosófica e identidad nacional latinoamericana, había quedado restringido al aporte que hicieron, en una tarea que venía de décadas, Alberto Zum Felde y Carlos Real de Azúa. Fueron dos personalidades gravitantes en las letras nacionales por su erudición y originalidad. Estuvieron poco cercanos al aparato eclesial, tanto antes como después del Concilio. Si bien su producción, en los años 70, no fue la de antes, ambos pensadores eran fuentes insoslayables del pensamiento nacional.

La revista «Víspera», de carácter latinoamericano, con sus animadores

Héctor Borrat y Alberto Methol Ferré, despertó conciencias eclesiales hacia el ámbito continental.

Entre los aportes sacerdotales, en el orden de la reflexión teológica, está el jesuita Juan Luis Segundo, de abundante creación. Representa en Uruguay toda una tendencia innovadora de la teología de la liberación de fuerte carácter secularizante. Su obra ha hecho de la teología, aunque discutible en algunos aspectos, una cátedra. Su influencia en el laicado uruguayo ha sido importante. En las antípodas del padre Segundo está el sacerdote diocesano Miguel Barriola, de una erudición bíblica y teológica clásica, cuyo perfil intelectual está impregnado por la tradición viva del magisterio de la Iglesia. Sus reflexiones, de rasgos doctorales poco comunes, hacen de él un hombre de ortodoxia depurada, donde los horizontes nuevos encuentran su raíz alimentadora en la tradición.

En el páramo cultural en que se encontró el país en los últimos años, hubo un centro de estudios que se distinguió nítidamente por su actividad docente y de investigación: el Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH), fundado en 1958, continuador de aquellos primeros equipos de origen lebretiano.

La reflexión como epílogo

Puebla significa un soplo renovador del Espíritu. Nuevas dimensiones pastorales se abren con la evangelización de la cultura. Una serie de factores se conjugan para sospechar que en el transcurrir de los años 80, el país se oxigenará de tanto enclaustramiento histórico sufrido en los años anteriores, ya que está en búsqueda de un proceso redemocratizador.

Se han roto los viejos mecanismos de convivencia social. Un país quebrado aflora y hoy el gran pobre es la nación entera, con interrogantes de angustias laberínticas sobre su destino histórico. En esta transformación creadora y desintegradora a la vez, a la Iglesia uruguaya no le bastará la denuncia. Deberá adelantarse, acompañar y evangelizar la nueva situación emergente.

Capítulo XVIII

EVOLUCIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA REPÚBLICA ARGENTINA EN EL SIGLO XX

Por Juan Carlos Zuretti

BIBLIOGRAFÍA: C. BRUNO, S.D.B., *Historia de la Iglesia en la Argentina,* Buenos Aires 1966-1971 (esp. t. del 8 al 12); J.C. ZURETTI, *Nueva Historia Eclesiástica Argentina,* Itinerarium 1972; G. FARREL, *Iglesia y Pueblo en Argentina,* 1976; E. ZULETE ÁLVAREZ, *El nacionalismo argentino,* 1975; R. PARERA, *Democracia cristiana en la Argentina;* «Revista Eclesiástica del Arzobispado de Buenos Aires»; en especial las declaraciones de la Comisión Permanente del Episcopado; «Criterio», auténtica voz del catolicismo argentino, artículos diversos; N. AUZA, *Católicos y liberales en la generación del 80,* Eudeba; F. LEGÓN, *Doctrina y ejercicio del Patronato,* 1920; R. PATTE, *El catolicismo contemporáneo en Hispano América,* Fides 1951 (colabora en el tema Argentina, monseñor Gustavo Franceschi); R. MC BEGH, *Catolicismo y cambio sociopolítico en la Argentina* (en curso de edición, Itinerarium 1984); G. FURLONG, S.I., *El catolicismo argentino entre 1860 y 1930;* Academia Nacional de la Historia, *Historia Argentina contemporánea,* 1964; A. METHOL FERRÉ, *La Iglesia en el Cono Sur (I),* «Actualidad Pastoral», núm. 144 (1982), p. 250-225.

1. *Antecedentes históricos*

I. (1810-1853)

Para comprender la situación del catolicismo en la Argentina en el siglo XX, para explicar sus orientaciones y progreso, es menester remontarnos, por lo menos a precisar el estado en que se encontraba en 1816 cuando en uno de los trances más difíciles de la revolución americana, el 9 de julio, el pueblo argentino declaró su independencia y pretendió definir su forma de gobierno.

En lo político, las entonces Provincias Unidas revelaban desorden y desorientación; más o menos lo mismo ocurría en el terreno eclesiástico. Al estallar la revolución se contaba sólo con tres diócesis: Buenos Aires, Córdoba y Salta que en pocos años quedaron sin gobierno por huida de uno de sus diocesanos y por fallecimiento de los restantes. La jerarquía eclesiástica se había extinguido.

Si durante el gobierno de España el aislamiento del país con respecto a

la Santa Sede había sido grande, lo fue mucho mayor todavía en los comienzos del período independiente. Durante decenios el regalismo pudo ejercer a sus anchas su doctrina mientras las diócesis vacantes quedaban temporariamente gobernadas por los vicarios.

Existía un sentimiento anti-romano de parte de las autoridades y del clero porteño, esto pudo demostrarse durante la estancia en Buenos Aires en 1823 de la conocida por misión Muzi, enviada desde Roma a Chile. La misión estaba formada por monseñor Juan Muzi a quien acompañaba como secretario el canónigo Juan Mastai Ferreti, más tarde papa con el nombre de Pío IX, quien de esta forma pudo conocer estos países.

La recepción popular en la ciudad fue un triunfo; todas las clases sociales corrieron a su alrededor, a excepción de las autoridades que prohibieron al Delegado el ejercicio de sus funciones episcopales y favorecieron una campaña periodística de difamación. Tras de haber permanecido ocho meses en Chile, antes de zarpar para Europa despachó desde Montevideo, el 5 de febrero de 1825, el título de vicario apostólico en favor de Mariano Medrano. Su correspondencia con la silla apostólica preparó el ambiente en Roma para su propia exaltación al episcopado.

Desde este nombramiento hasta el momento que se impone en el país un orden constitucional en 1853 se cumple un proceso para restablecer la jerarquía. Esta etapa se cumple con la elevación de los vicarios apostólicos de Cuyo, fray Justo de Santa María de Oro; de Buenos Aires, Mariano Medrano; de Córdoba, Benito Lascano, y de Salta, José Molina. Estos primeros diocesanos del período independiente poco pudieron hacer por las circunstancias políticas. El que más perduró fue Medrano que falleció en 1851.

Mientras las masas populares siguen siendo netamente católicas, en las clases dirigentes va creciendo un sentimiento anti-religioso, que está muy lejos de abarcar a todos sus miembros pero que ejerce su acción sobre todo en los hombres que influyen, de alguna manera, en la vida pública. Mientras el desarrollo orgánico de la Iglesia se ve trabado por las luchas civiles, los seminarios no logran mantener su existencia sino a través de toda suerte de dificultades, nacidas de las condiciones mismas de la época. El número de casas religiosas disminuye, muchas parroquias quedan vacantes durante años.

II. (1853-1892)

Una nueva atmósfera política ocurre cuando se elaboró la constitución de 1853, pero no debe sorprendernos que en las esferas dirigentes argentinas dominaran el regalismo por una parte y el liberalismo extremo por la otra. Los constituyentes al redactar el art. 2.°, que parece conceder una protección especial a la Iglesia, se apartaron de las constituciones anteriores, ya que en todas ellas se establecía que la religión católica era la religión del Estado, mientras que en ésta se suprimió el término «adopta» el Estado la religión católica por el de «sostiene». Manteniendo el regalismo se pres-

cribe en forma unilateral el ejercicio del patronato nacional como un derecho del presidente, y en el artículo 86 se hace referencia al *pase* o *exequatur* de los decretos de los concilios, de las bulas y breves del Papa.

Sancionada la constitución, que hasta hoy rige, ocurre un hecho político que se mantuvo durante un decenio y que tendrá proyecciones dentro de la vida del catolicismo: Buenos Aires se segregó del resto de la Confederación cuyas autoridades fueron instaladas en Paraná. La actuación de esta última respecto de la vida de la Iglesia es importante: casi de inmediato se propuso ponerse en comunicación con la Santa Sede para gestionar la provisión de las sedes vacantes de Córdoba, Salta y Cuyo y la creación de la nueva diócesis del litoral. Respondiendo al sentimiento de los pueblos procuró favorecer una nueva conquista espiritual en las regiones del Gran Chaco facilitando la venida de los franciscanos de Propaganda Fide que desde sus conventos de San Carlos en San Lorenzo, de Salta y de Río IV emprendieron la tarea y colaboraron después en la atención de las grandes oleadas de inmigrantes instalados en colonias agrícolas que son hoy importantes ciudades.

En Buenos Aires, que pretendió constituirse en Estado autónomo, dominaba el liberalismo, sin embargo obtuvo que su antiguo obispo, monseñor Escalada en 1866 fuese elevado a arzobispo, creándose una nueva provincia eclesiástica. Su sucesor monseñor Federico Aneiros (1870-1894) se preocupó por solucionar el problema de la falta de clero y para ello procuró hacer venir de Europa congregaciones de religiosos caracterizados por su espíritu de apostolado, como los padres bayoneses, los lazaristas y los salesianos.

Dispuesto a emprender desde su sede la obra misional en la llanura bonaerense, donde los indios pampas y mapuches asolaban y destruían las poblaciones nacientes, pidió la colaboración de los lazaristas, quienes visitaron las tolderías de los pampas. Cuando comenzaban a recoger los primeros frutos la indiada, apremiada por el hambre, volvió al nomadismo. Mejor suerte tuvo con la conquista del desierto de la Patagonia, que encomendó a los salesianos quienes a los pocos años de iniciada la labor ya habían recorrido sus inmensas extensiones y se habían fijado en algunos lugares, que son actualmente importantes ciudades.

Por esos mismos años se presentó en el campo del catolicismo un fenómeno precursor, totalmente nuevo: el de la iniciación del apostolado laico. Encabeza esta actividad Félix Frías, un patriota que había vivido algunos años en Europa, especialmente en Francia donde estuvo en contacto con el grupo de Lacordaire, Montalambert y Dupanloup. Cuando regresó a Buenos Aires, fuera de la experiencia recogida traía dos ideas nuevas: la de la existencia de un periodismo católico y de la formación de una asociación de laicos. No habían faltado, antes de 1852, periódicos que incluyeran en sus columnas artículos de inspiración católica, pero dándose cuenta de su importancia el arzobispo Aneiros, conjuntamente con fray Olegario Correa fundaron el primer periódico abiertamente católico intitulado «La religión». Félix Frías colaboró en él. Después de su regreso a la Argentina creó

«El orden», que constituía todo un programa no sólo religioso, sino social. A Frías, verdadero iniciador, debemos buena parte de esa corriente de periodistas y oradores católicos, que en 1880 había de culminar con José Manuel de Estrada, Pedro Goyena, Tristán Achaval Rodríguez, Manuel Pizarro y Emilio Lamarca, corriente que, de alguna manera, se ha prolongado hasta nosotros.

Colocado en el terreno de la cooperación práctica con la Iglesia, Félix Frías intentó con éxito la creación de una sociedad en que, aun cuando hubiera sacerdotes, la parte principal estuviera a cargo de laicos: fue la *Asociación Católica,* que reunió en su núcleo personalidades destacadas. De esta asociación nacieron los congresos católicos nacionales, el primero de los cuales, según nos ocuparemos más adelante, se celebró en 1884.

Frías colaboró igualmente con un marino francés, el señor Fuet, en la creación de las primeras conferencias vicentinas, dedicadas a la caridad, y como no había en el país sino congregaciones femeninas dadas a la contemplación, hizo venir las primeras hermanas de la caridad, que venciendo el laicismo imperante se hicieron cargo de diversos hospitales.

No se puede dejar de mencionar a Frías porque es, en cierto modo, representativo de los hombres que actuaron durante la primera honda crisis de carácter religioso que ocurrió en este país. Las iniciativas del laicismo se iniciaron con la secularización de los cementerios, con el establecimiento de la enseñanza laica que destruyó la religiosa que habían respetado todos los hombres de gobierno desde los días mismos de la independencia y se impuso el matrimonio civil, previo al religioso, bajo pena de cárcel. Durante la primera presidencia del general Roca se llegó a «destituir» a obispos y fue expulsado el delegado apostólico monseñor Matera, al que se dieron 24 horas para salir del país quedando rotas las relaciones diplomáticas con la Santa Sede. Justo es recordar que durante su segunda presidencia, el general Roca reparó el agravio inferido al Vaticano e inició la reanudación de dichas relaciones.

Por otra parte, intelectuales, hombres como Sarmiento y otros más, escritores sin duda inteligentísimos, pero sustancialmente anticatólicos, difundieron la impiedad, sobre todo en la clase culta, y casi toda la prensa argentina los acompañó en su labor. Descristianizaron profundamente la universidad y bajaron a la calle para combatir la Iglesia. Fue de moda entonces, y considerada como prueba de superior cultura, el mostrar desprecio por el «obscurantismo». Maestros católicos, que honraban sus cátedras por su saber, fueron destituidos sólo por serlo. Durante cuatro lustros la Iglesia hubo de sufrir una persecución en la Argentina, paralela y muy similar a las que sufrió en otros países de América.

Las luchas de estos años no fueron estériles, sirvieron de preparación para construir el futuro y casi increíble triunfo de la Iglesia que tendrá lugar desde los inicios del siglo XX. Se comenzó por intentar superar los desbordes de la política oficial dando nueva vida a la Asociación Católica, que estaba remisa desde la muerte de Félix Frías. Al instalarse contaba con 250 socios; bajo la presidencia de José Manuel Estrada llegó a agrupar casi 10 000.

Dispuestos a movilizar la opinión pública y a despertar responsabilidades se resolvió promover un movimiento nacional destinado a reunir en asamblea a los católicos argentinos. El 15 de agosto de 1884 se inauguraba y se deliberó durante quince días sobre los problemas de la hora. Las conclusiones se pueden resumir así: fomento de la buena prensa; acatar el *Syllabus,* publicado por Pío IX, donde se condenan los principales errores de la época, defraudando con ello al laicismo empeñado en desacreditar el documento pontificio. En materia de educación se propendió al mantenimiento de las escuelas católicas, a la fundación de escuelas de artes y oficios, se promovió la libertad de enseñanza superior y se recomendó fundar una Universidad Católica.

Pero dos son los temas que caracterizaron a este congreso: el concerniente a la actividad política y los esbozos de una acción social. Respecto al primero la situación espiritual del país exigía la intervención de los católicos en la política. Los dirigentes, estimulados por la convicción de que la inmensa mayoría del país profesaba la fe católica (y no se equivocaban), pensaban que bastaría invocar ante la conciencia los deberes de la defensa de sus fueros. Confiados en la posibilidad de llevar al orden político el número y la unión de los creyentes, creían con ello asegurarse el control y la limitación de los actos del gobierno, el camino electoral constituía el único recurso para obtenerlo. Las actividades iniciales del nuevo partido se cumplieron con entusiasmo, pero bien pronto la astucia política del oficialismo encontró los medios de dividirlo y debilitarlo. A principios de 1890 el núcleo de la *Unión Católica,* sin apoyo suficiente estaba ya disperso, su periódico dejó de publicarse y la Asociación Católica ya no se reunía. Cuando llegó la quiebra del partido único, impuesto por el oficialismo, fueron los católicos los primeros en proclamar la necesidad de una reacción nacional, que estimulara la recuperación de las fuerzas morales y políticas del país. Les interesó, por encima de todo, resucitar el abatido espíritu público, restaurar el derecho electoral, la honradez administrativa y el juego legítimo de las instituciones sociales y culturales.

Al abrirse el siglo, la resistencia al liberalismo y al régimen político parecía haberse extinguido en toda la República. En tal atmósfera política social y religiosa los prelados argentinos resolvieron celebrar un encuentro en Buenos Aires y como consecuencia publicaron la «primera pastoral colectiva». Naturalmente este documento estaba destinado a dar una nueva dirección al movimiento católico. Ceñida más a puntos de dogma que a determinaciones sobre la conducta, la pastoral contenía un programa de realizaciones: confirmar las conclusiones de la Primera Asamblea de los Católicos, señalaba orientaciones prácticas respecto a la vida cristiana, a la fundación de una Universidad, al apoyo que debía darse al periodismo católico y a la colaboración con las obras de apostolado social. Recibida con general regocijo por los católicos fue atacada con saña por los periódicos que apoyaban al gobierno, la consideraban como un declinar de la iniciativa personal de los obispos agrupados «para sostenerse mutuamente».

En 1897 se crearon tres nuevas diócesis; la de La Plata, de Santa Fe y de

Tucumán. Los nuevos diocesanos pudieron asistir en 1899 al Concilio Latinoamericano, realizado a los pies del pontífice León XIII. Entre los muchos beneficios de esta asamblea debemos señalar la unificación de criterio en asuntos referentes a disciplina eclesiástica. Este encuentro preparó el terreno para iniciar de parte del gobierno del general Roca, que llegaba otra vez a la presidencia, una era de franca y cordial relación con el Vaticano. Con este motivo el papa envió a monseñor Antonio Sabatucci en calidad de internuncio, reconocido como tal en 1900.

2. *Los círculos de obreros (1892-1912)*

Un hecho nuevo a comienzos de siglo viene a sumarse a la vida argentina: las primeras manifestaciones del socialismo. Sus iniciadores fueron un grupo de alemanes netamente marxistas, expulsados de su patria, que en 1882 fundaron un periódico, «Vorswaerts» (Adelante), para propagar sus doctrinas. Hasta aquella fecha el desarrollo industrial había sido muy pequeño y los trabajadores de los oficios, si bien recibían salarios bajos, no se encontraban mal, dado el costo módico de la vida. Las relaciones entre patronos y asalariados eran regidas por costumbres tradicionales, no se habían observado movimientos de reivindicación social. A comienzos de siglo la situación cambia rápidamente, se introduce el maquinismo, acrece el espíritu de lucro, se realizan las primeras huelgas y dentro de este ambiente el socialismo bien pronto pierde su carácter extranjero, se vuelve «criollo», revolucionario, al mismo tiempo que la sociedad aburguesada ataca a la Iglesia, a la que considera uno de los pilares del orden capitalista.

Durante los primeros años de este movimiento los católicos, con excepción de muy pocos, creen que la República es impenetrable al socialismo, pero ahora ya no eran posibles las ilusiones. Vino entonces de Alemania un sacerdote redentorista, el padre Federico Grote, quien desempeñó un papel providencial. No sólo formuló la crítica de la doctrina socialista, mejor de lo que hasta aquella fecha se había realizado, sino que mostró la necesidad de una acción social católica positiva. Trasladó al país la organización de los *Círculos de Obreros* germanos, hoy tipo ciertamente anticuado, pero que en 1892, año que fue fundado el primero de ellos en Buenos Aires, correspondía a necesidades reales. La iniciativa era de carácter mutualista, su finalidad iba muy lejos pero de limitada eficacia, estaba destinada más bien a conservar que a modificar lo existente. Organización mixta, a la que Grote no quiso añadir el calificativo de católica, pretendía aglutinar todo el cuerpo de la sociedad en defensa de la clase media obrera. Este género de instituciones se difundió en todo el territorio del país.

Mientras los Círculos realizaban la tarea de atraer a los obreros, el padre Grote, inspirado en las doctrinas del economista José Toniolo, puestas en práctica en Italia, se propuso formar con lo más granado de los Círculos, un grupo de hombres dispuestos a estudiar y profundizar la doctrina social cristiana, defenderla y propagarla. Al efecto creó la *Liga Democrática Cris-*

tiana, que multiplicó los círculos de estudios sociales e inició la preparación de dirigentes obreros.

Durante los años que precedieron a la celebración del centenario de 1810 recrudeció la campaña anticlerical que se desarrollaba en todo el país. Se llegó a organizar en 1904 un Congreso del Libre Pensamiento, que llegó a reunir a notables intelectuales, donde se trataron temas como éstos: los dogmas ante la ciencia, la ociosidad de los conventos, la Iglesia ante la soberanía del Estado y otros asuntos de igual índole. El movimiento coincidía con las agresiones de la masonería, favorecida por la gran inmigración que levantaba monumentos a Mazzini y a Garibaldi; lo que entrañaba entonces un ataque directo a la Iglesia. En 1906, mientras el Partido liberal reclamaba la inmediata expulsión de las recién llegadas congregaciones religiosas, no admitidas expresamente por el Congreso Nacional, la prensa liberal, aun la que se decía seria, explotaba con éxito el escándalo, ofreciendo abundantes elementos folletinescos a expensas de la buena fama del clero. Los sacerdotes y religiosas se vieron obligados a desertar de la vía pública ante el peligro de tener que soportar toda clase de insultos y vejámenes.

Otros dos enemigos que encontró la Iglesia en este período fueron el laicismo y el protestantismo. El laicismo, que prohibía hasta nombrar a Dios, era una especie de religión estatal. Se puso de relieve en la formación de los maestros por el Estado. Su característica era su positivismo unido a una saña contra los colegios religiosos, que habían comenzado a surgir. En cuanto al protestantismo los «reformados» ingleses, alemanes y suecos que poseían sus núcleos en la República Argentina y tenían sus templos, nunca emprendieron campañas anticatólicas, se limitaban a mantener a los suyos. No ocurrió lo mismo con las sectas norteamericanas de diversas confesiones, que atacaban muchas veces de manera soez y agresiva.

A los anticlericales se unían los anarquistas, que sembraban odios y enconos violentos contra la clase dirigente y atizaban el fuego de la revolución social con mística nihilista. Los mítines del 1.° de mayo, desarrollados entre el flamear de banderas rojas y negras mantenían la intranquilidad. Este clima obligó al gobierno a dictar, en 1902, la llamada «ley de residencia» o de expulsión de extranjeros indeseables para poner coto a los desmanes. A los anarco-comunistas acompañaron las simpatías de los intelectuales, individualistas líricos que fiaban en una futura sociedad sin Estado, al libre despliegue del hombre, actitud literaria a la cual no fueron ajenos casi ninguno de los jóvenes escritores de la época.

Mientras el padre Grote realizaba la tarea de atraer a los obreros, la Liga Democrática Cristiana formulaba su programa tendiente a la defensa y propaganda de la inmortal enclíclica de León XIII *Rerun Novarum*, que, en cuanto comenzó a predicarse, no se la quiso escuchar ni por sacerdotes ni por laicos. Tildada de optimista por el socialismo, considerada como la expresión de un anciano reblandecido por los capitalistas, era considerada excesiva por los católicos conservadores; según ellos el clero debía confinarse en las iglesias y sacristías. La Liga Democrática se propuso tomar todas

aquellas resoluciones prácticas tendientes a difundirla y a cooperar en todas las instituciones en ella basadas, para lo cual se propuso la formación de corporaciones gremiales y profesionales; obtener una legislación obrera; infundir nuevo espíritu de vida en los Círculos de Obreros; realizar actos de propaganda que expliquen las ventajas de la organización social cristiana, fundar bibliotecas de ciencias sociales; y difundir, entre la juventud, el amor al estudio de la cuestión social. La acción de la Liga fue sumamente simpática y eficaz. Aprobados sus reglamentos en 1902, los adheridos se reunían semanalmente en círculos de estudios, para plantear o discutir temas apologéticos, problemas económico-sociales o para defender a la Iglesia de los ataques del anticlericalismo. Todas las sesiones finalizaban con un debate en el que se debía cultivar el arte oratorio preparando así a todos para las controversias. En estas sesiones se saboreaban con entusiasmo las actas del Congreso de los Católicos Argentinos, se familiarizaban con las enseñanzas del conde de Mun, las de La Tour du Pin, con una mezcla de admiración por las organizaciones de los católicos germanos, Keteler y Luis Windthorst. Para la divulgación de los principios de la acción social se editó un semanario, «Justicia Social», que se publicó en 1907.

Dos orientaciones surgieron entre los dirigentes de la Liga Democrática: la que se propuso organizar la agremiación obrera y la que insistía en que los católicos debían actuar en el terreno político. A estos proyectos se opuso el director espiritual, el padre Grote alegando que la primera tarea correspondía a los Círculos y que de la segunda no se hablaba en los reglamentos. Poco después la Liga Democrática, como entidad, dejó de existir, no así los núcleos de afiliados que formaron nuevos centros de propaganda, integrados de la *Unión Democrática Cristiana*, fuera de la jurisdicción arquidiocesana.

Cuando el episcopado nacional, de acuerdo con las normas del Concilio Plenario de América y precisas instrucciones de la Santa Sede realizó en Salta la primera de sus reuniones trienales, uno de los temas tratados fue la unificación de las fuerzas católicas. A ella se aludió expresamente en la pastoral suscrita por los diocesanos. Entre otras cosas, expresaron el deseo de federar «todas las cofradías y asociaciones piadosas, dejando las bases y reglamentación para mejor oportunidad».

En los años siguientes, los obispos que viajaron a Roma, volvieron con la consigna de unificar. Dos modelos de procedimientos se les presentaron: el italiano, la Unión Popular, que vinculaba todas las asociaciones existentes y el alemán, el *Volksverein*, que unía a los individuos. Al realizarse la conferencia episcopal de 1905, se adoptó la primera solución. De acuerdo con la encíclica de san Pío X sobre la acción católica, se ordenó la fundación de centros de doctrina, propaganda y organización social dependientes y unidos a un centro principal, que «debería dar unidad a las obras que actualmente ejercitan las diversas asociaciones». La tarea fue encomendada a la Asociación Católica, pero insalvables dificultades impidieron que la iniciativa prosperase.

Otras nuevas tentativas de unificación se realizaron en el Segundo y

Tercer Congreso de los Católicos Argentinos en 1907-1908. En este último el doctor Emilio Lamarca expuso un proyecto de fundar la Liga Social. En un viaje que Lamarca realizó a Bélgica y Alemania quedó sorprendido por los resultados magníficos que los católicos habían obtenido gracias a sus organizaciones, en su lucha contra Bismarck y luego contra el socialismo marxista. Luis Windthorst, planeó el *Volksverein*, organización de todas las fuerzas católicas que iniciaron una seria formación de sus adheridos alrededor de un centro común de doctrina, de organización social y de propaganda constante por medio de los llamados «hombres de confianza», personas preparadas para dirigir. Tal era el módulo que Lamarca pretendía realizar a través de lo que se llamó *Liga Social Argentina*.

Meses después, la Liga Social iniciaba sus actividades destinadas a «sustentar la organización cristiana de la sociedad, a combatir el error o tendencia subversiva en el terreno social, y a instruir al pueblo sobre los problemas de la hora». En seguida se comenzó a organizar centros, a formar oradores y a editar una revista, la «Semana Social», destinada a exponer esta clase de temas.

Los centros de la Liga no pudieron desenvolverse con la amplitud deseada, por falta de personal experimentado y la escasez de recursos. Intentaron promover la fundación de las llamadas cajas rurales en beneficio de los trabajadores del agro, iniciativa que no tuvo éxito porque nuestra población campesina no estaba preparada para esta clase de experimentos.

3. *Crisis en el movimiento laical (1912-1919)*

En 1912, el padre Grote presentó su renuncia como director de los Círculos de Obreros, y el arzobispo Espinosa pensó que el remplazante ideal era su viceasesor, el padre Miguel De Andrea. El párroco de San Miguel aceptó el cargo, pero ponía como condición que el arzobispo se comprometiera a realizar una acción inmediata para lograr la tan anhelada federación de las fuerzas católicas. Aparentemente la tarea no era difícil, porque las entidades que se debían federar no eran muchas: la Liga Social, las Conferencias Vicentinas y algunas otras de carácter piadoso; pero, aunque todas deseaban la unidad, cada una deseaba nuclearla alrededor de su grupo. El padre De Andrea empuñó el timón de los Círculos de Obreros en momentos que éstos se encontraban prácticamente en manos de la Unión Democrática Cristiana. Inmediatamente el flamante director procuró llegar a un entendimiento, pero la tentativa falló, naciendo un conflicto que haría violenta crisis unos años más tarde, en 1917, cuando De Andrea fue propuesto por el Senado de la nación como primer integrante de una terna para el arzobispado de Buenos Aires.

El 12 de octubre de 1916, el gobierno de la nación quedaba en manos del radicalismo, un partido que aglutinaba la sensibilidad popular, quien pudo retenerlo durante 24 años y retornarlo nuevamente en nuestros días en 1983. La Unión Cívica, en contraste con el «Régimen» liberal, poseyó siempre un matiz menos liberal y un cuidadoso respeto por la Iglesia. Esta actitud no impidió que algunos grupos de católicos intentaran otras soluciones electorales.

Se promovió la formación de un *Partido Constitucional,* sobre las bases en que se había organizado el *Zentrum* alemán, pero después de una agotadora campaña, solamente logró reunir 15 000 votos. Después del fracaso se entendió que la forma más útil de influir en las decisiones políticas era apoyar y nuclear a los elementos cristianos en los partidos tradicionales. No pensaban lo mismo los demócratas cristianos que opinaban que la alta dirección de un partido debía estar sujeta a la dirección de la Iglesia, aunque ésta estaría reducida al solo campo del magisterio doctrinal, posición que por aquellos años sotenían en el mundo la mayoría de los partidos católicos. Este pensamiento dominaba dentro de los Círculos de Obreros cuyos dirigentes se constituyeron en opositores de De Andrea. La situación hizo crisis y el conflicto fue llevado a la Curia. Ésta para expedirse exigió conocer el estatuto de la Unión Democrática, los que estudiados minuciosamente establecían la participación de los demócratas en las luchas cívicas, por lo que los Vicarios decretaron la disolución del organismo. Los demócratas cristianos se sometieron pero algunos sectores siguieron combatiendo y resolvieron continuar sus actividades con independencia de la autoridad eclesiástica con otro nombre: Unión Democrática Cristiana; años después formaron el Partido Popular.

4. *La Unión Popular (1919)*

En 1916, antes de regresar de Roma el nuncio apostólico Aquiles Locatelli, cumpliendo instrucciones de san Pío x hizo saber a los obispos que debían iniciar sin tardanza la ansiada federación de las fuerzas católicas y que como modelo debían tomar la Unión Popular Católica Italiana. La tarea era difícil, el arzobispo Espinosa por su ancianidad no podía enfrentar la organización, por lo que encargó al padre De Andrea que proyectase la manera de llevarla a la práctica. A fines de 1917 los católicos más conspicuos se reunieron en casa de Emilio Lamarca. Todos estuvieron de acuerdo en la conveniencia de iniciar la organización que De Andrea había expuesto. Se hizo la salvedad que debía omitirse completamente lo que se refiere a actividades cívicas o políticas, y se dispuso que los asesores eclesiásticos debían gozar de amplios poderes.

Al iniciarse el año 1918 muchos todavía no se habían percatado de la magnitud de la organización proyectada. Malas interpretaciones se cruzaban a cada instante. Las noticias confusionistas llevaron a De Andrea a elevar al arzobispo su renuncia como asesor de los Círculos. El arzobispo rechazó la dimisión y le confirmó públicamente en el puesto de confianza que le había asignado.

Estudiados los reglamentos de la Unión Popular Católica Argentina por el Episcopado fueron aprobados. El 23 de abril de 1919 se declaró fundada

y estaba integrada por tres asociaciones o ligas: la de damas católicas, la de la juventud y la económico-social.

En la Pastoral de creación, los obispos manifestaron su resolución de organizar una colecta nacional extraordinaria.

«Nada pedimos para el culto –declararon– nada pedimos para el incremento material de la Iglesia... sino para liberar a los obreros progresistas y ordenados, y a las asociaciones que ellos constituyen de la tiranía de las sociedades revolucionarias. Queremos fundar una oficina de servicios sociales... proporcionar al obrero y a su familia una vivienda sana, crear una universidad obrera y un instituto técnico femenino... arrancar a los agricultores de los agitadores por medio de sindicatos y cajas rurales... establecer centros de formación integral de la juventud y robustecer los existentes.»

Al día siguiente de la constitución de la Unión Popular, se organizó la campaña anunciada por los obispos. El gigantesco movimiento se llevó a cabo con notable éxito. De inmediato se fueron cumpliendo sus fines; la Liga de Damas levantó su propia sede; la Liga de la Juventud compró un terreno, que mucho más tarde sería pasado a la Fundación Ateneo de la Juventud y se levantaron cuatro grupos de casas para familias.

La Unión Popular, que experimentaba estos triunfos, no pudo cumplir con sus objetivos de organizar y coordinar el conjunto de las fuerzas católicas de la República. En su disculpa, puede decirse que había nacido en mal momento. En primer lugar, la Unión Popular no fue recibida con el beneplácito de todos. Uno de los mayores obstáculos fue la resistencia activa y pasiva de muchos directores de las instituciones católicas existentes. Gran parte de ellos entendían que federarse significaba la absorción y despersonalización de sus entidades, y aunque de intento las comisiones de la Unión Popular habían sido integradas con representantes de todas las tendencias, muchos operaron una acción disolvente. A su vez, no todos los directivos estaban preparados intelectual y espiritualmente para encarar con tacto y prudencia las dificultades propias de la tarea organizativa, unos y otros, unidos a los enemigos externos y a los eternos descontentos, se unieron para centrar el fuego en la jefatura de la Unión Popular.

En segundo lugar, recordaremos que dieciocho días antes de la fundación de la Unión Popular se producía la disolución oficial de la Unión Democrática. Los demócratas cristianos se sometieron pero algunos grupos que dirigían los sindicatos, fundados en 1902, de Carboneros Unidos, el Gremio de Tipógrafos, la Sociedad de Picapedreros, y la Sociedad Argentina de obreros del Puerto, resolvieron continuar sus actividades.

En esas circunstancias tan poco satisfactorias y cuando se festejaba con entusiasmo el éxito de la gran colecta y se tomaban las primeras medidas para iniciar las obras, llegó el 19 de diciembre de 1919 la noticia de que la Santa Sede había conferido al padre De Andrea el título de obispo de Temnos. La novedad fue causa de nuevas desavenencias, pues algunos de sus admiradores, poco prudentes, llegaron a pregonarlo como futuro arzobispo de Buenos Aires. Esto indignó a otros, también de apresurado juicio,

quienes desde entonces se dedicaron a desprestigiar a De Andrea, para probar que había otros sacerdotes dignos de este honor. La campaña en los diarios contra el nuevo prelado y contra todas sus obras, mostró el odio incomprensible de estos sectores.

El 8 de abril de 1923 fallecía el arzobispo Espinosa, después de haber manejado la diócesis durante 23 años. A su muerte el Senado de la nación, según las normas del patronato, formó una terna cuyo primer lugar era ocupado por monseñor De Andrea. La noticia fue recibida con júbilo y celebraciones, pero a fines de octubre el nuncio apostólico monseñor Juan Beda di Cardinale se entrevistaba con el presidente Alvear y le hacía saber que la propuesta argentina tropezaba en el Vaticano con graves dificultades, a la vez que comunicaba al candidato que la Santa Sede vería con alivio su desistimiento.

Decidido De Andrea a obedecer con prontitud los deseos romanos presentó su renuncia al gobierno y sin haberlo consultado difundió a través de la prensa un comunicado aclaratorio nada prudente. El manifiesto produjo gran confusión. Los liberales consideraban atacado el derecho del patronato. Los amigos del obispo justificaban los términos del documento, sus enemigos vislumbraban un amago de cisma en la Iglesia argentina. El presidente de la república, Marcelo de Alvear, se dirigió a Pío XI y le pidió una resolución favorable. Días más tarde el Sumo Pontífice contestaba que su deseo sería complacerlo «pero luego de madura reflexión y después de haber rogado fervientemente debimos persuadirnos que ello no convenía». En respuesta el gobierno no aceptó la renuncia e hizo saber que su decisión era irrevocable de hacer respetar los derechos inherentes al patronato, algo que la Iglesia jamás había aceptado.

La situación llegó a ser tan tirante que el ministro de Relaciones Exteriores, Ángel Gallardo, creyó haber encontrado una solución por la que habría vencidos pero no vencedores: consistía en aceptar, por una parte, la renuncia del debatido candidato, y al día siguiente se comunicó al nuncio que había sido persona non grata al gobierno.

La designación para arzobispo de fray José María Bottaro, un franciscano venerable, auguró un programa de pacificación que se impuso de hecho. A los dos años de haber ocupado la arquidiócesis, el estado de salud del arzobispo obligó a la Santa Sede a trasladar a Buenos Aires, con el cargo de vicario general a monseñor Santiago Copello, obispo auxiliar de La Plata. Esto sucedió el 18 de junio de 1928, próximo ya el comienzo de una nueva época: la década del 30, período del tránsito hacia la madurez religiosa del catolicismo argentino. En su transcurso, la creación y auge de la Acción Católica, la respuesta popular multitudinaria al Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, el comienzo de la creación masiva de nuevas diócesis y la actividad de agrupaciones y revistas católicas de alto nivel cultural, pusieron de manifiesto la existencia de dos realidades dignas de la mayor atención; primera: un vasto sector del pueblo argentino permanecía indemne a la acción corrosiva de la enseñanza laica y de la propaganda antirreligiosa; segunda: por primera vez en el país los intelectuales católicos

se interesaban en el estudio de las más elevadas disciplinas de la ciencia eclesiástica; criticaban duramente las fallas de conducción y la carencia de doctrina del clero rutinario. Todos promovían la instauración de un catolicismo menos convencional, más fiel al evangelio, más afecto a la vida sacramental y a la liturgia.

5. *Madurez religiosa (1934)*

Después del Congreso Eucarístico Internacional de Buenos Aires, se inicia una nueva etapa en la historia de la Iglesia argentina contemporánea. Fue un acontecimiento excepcional y, por lo mismo, inesperado. Se habló de 200 000 participantes, el «impacto» fue muy lejos. El Congreso despertó la vivacidad de la fe católica, presentó a la Iglesia como una realidad capaz de hacerse escuchar. Esto en aquellos años no dejaba de ser una novedad. La Iglesia se presentó en la calle y ganó un puesto en ella. El «respeto humano» y esa especie de mentalidad sacristanesca que el liberalismo religioso había creado se agrietaron; el espíritu laicista recibió un golpe que lo resintió para siempre. El catolicismo militante ya no era una rareza.

a) *Cultura*

Durante el conflicto del arzobispado bonaerense, fueron escasas las actividades de los laicos; quedaron reducidas a las propias de la Unión Popular, al ejercicio de la caridad en las Conferencias Vicentinas, a la asistencia social en la Sociedad de Damas de Beneficencia y a las actividades de los ex alumnos de don Bosco. En estas circunstancias y en medio de una gran indiferencia por el estudio serio de la doctrina católica, acaeció en 1922 que un grupo de jóvenes, que ya habían intentado diversos ensayos, se propusieron profundizar sus conocimientos sobre el catolicismo, para vivirlo integralmente fundando para ello los *Cursos de Cultura Católica.* Fueron espíritu de esta obra los doctores Tomás Casares y Atilio Dell'Oro Maini. En el seno de sus clases se multiplicaron las iniciativas de carácter intelectual, vinculadas con la promoción de la cultura. De inspiración tomista obtuvieron la visita de ilustres maestros de Europa, como Jacques Maritain y el padre Garrigou Lagrange; se promovió Convivio, una peña de artistas y hombres de letras, que recibieron los principios vitales del orden especulativo para su particular vocación. Esto hizo posible que en distintos momentos se fundasen las revistas «Criterio», «Ortodoxia», «Número» y «Baluarte», que recogían las inquietudes y respuestas de la hora. La revista «Criterio» que continúa su publicación en nuestros días, fue como una prolongación de los Cursos. Fundar una revista de cultura en 1928 no era tarea fácil, sin embargo, comprendiendo las particulares necesidades espirituales y culturales de los católicos Atilio Dell'Oro, Faustino Legón y el naturalista Emiliano MacDonagh se lanzaron a la aventura. A su espíritu de empresa se debe que «Criterio», en su primera época, pudiera contar con la colaboración de escritores que luego adquirieron fama en las letras argentinas. El Espíritu laicista y liberal, que impregnaba la mentalidad de la época, comenzó a entrever, por lo menos, que la filosofía y las ciencias, las letras, la historia y el arte no sólo no contradecían la fe, sino que de ella brotaba toda una cosmovisión que era apoyo, inspiración y fuerza.

Una iniciativa femenina precursora de los Cursos de Cultura fue el *Centro de Cultura Superior* fundado en 1919, cuya presidencia fue ejercida por la escritora Delfina Bungue de Gálvez. Difundió su pensamiento la revista «Icthys». Sucesor de su labor, con espíritu moderno, es el *Instituto de Cultura Religiosa superior*, fundado en 1933, a cargo de la Compañía del Divino maestro.

b) *Acción Católica (1931)*

El domingo de resurrección, exactamente el 5 de abril de 1931, el episcopado promulgaba los estatutos de la Acción Católica Argentina y declaraba que desde esa fecha quedaba «oficialmente establecida» la providencial organización general de las energías apostólicas del pueblo cristiano. Dos meses antes, el papa Pío XI, en una carta autógrafa enviada al episcopado, había manifestado este deseo.

Iniciativa nacida «no sin divina inspiración», a la que amaba «como la pupila de sus ojos», según palabras de su codificador el gran pontífice Pío XI, la Acción Católica es considerada como la participación de los fieles en el apostolado jerárquico. Sencilla definición, hoy entendida y practicada, es el resultado de un largo estudio y de una cuidadosa preparación. Por iniciativa del nuncio monseñor Felipe Cortesi, los obispos decidieron enviar a Roma a un sacerdote de sus diócesis para estudiar la organización. Así viajaron los presbíteros Antonio Caggiano, Silvino Marínez, Froilán Ferreyra y Cornelio Vignati. Al regreso comenzó la gran tarea docente. Fue necesario vencer prejuicios, luchar con la incompresión de los que no vislumbraban lo que se llegaría a realizar, enfrentar dificultades hoy inimaginables; así hicieron conocer los principios de la organización, los beneficios del apostolado. La Acción Católica resolvía jurídicamente el problema de la organización y de la unidad de los católicos, por la que se había luchado tantos años, permitía la aplicación de nuevos métodos en el apostolado abierto a todas las inquietudes y preparaba un porvenir a las realizaciones del catolicismo. Organización providencial, su principal empeño fue la formación de cristianos de piedad intensa e instruida, con lo que se esperaba que fuese el renacer de la vida cristiana, como lo fue.

Como primeras medidas el episcopado designó a la Junta Central y a los integrantes de las comisiones directivas de las llamadas cuatro ramas: los hombres, las señoras, las jóvenes y los jóvenes. Ninguno de los escogidos poseía mayores conocimientos de la Acción Católica y, en un primer momento respondieron sólo con su presencia o su buena voluntad. Muchos son los héroes de estas jornadas, pero entre todos surge con caracteres netos, inconfundibles, la figura preclara del asesor general, el entonces padre

Antonio Caggiano, después arzobispo de Buenos Aires y cardenal. Alma sacerdotal, entusiasta propulsor de la obra que se le había encomendado, recorrió todo el país dictando semanas de estudio para el clero como para laicos, ilustrando conciencias, aclarando dudas, organizando juntas y consejos diocesanos, publicando sus lecciones. Su actividad, que llegó al detrimento de su salud, fue desbordante. Junto a Caggiano actuaron como asesores de las ramas los presbíteros Rademacher, Fasolino, Carboni, Speroni, Di Pascuo, Furlong, Moledo, Menéndez y tantos otros que, en mérito a sus virtudes, deberán ser recordados por la historia eclesiástica especializada.

El Consejo de los Hombres estaba integrado por consejeros de formación muy desigual, de los que sólo se podía aprovechar la buena voluntad. La arraigada piedad y caridad que los caracterizaba tendía a hermanar a todos. A este grupo inicial sucedieron dirigentes que ya se habían formado en la rama de los jóvenes, y que dieron una nueva tonalidad al apostolado.

Las mujeres de la Acción Católica fueron en cierto sentido las sucesoras de la Liga de Damas de la Unión Popular, pero se distinguieron inmediatamente; llenas de señorío y de alegre jovialidad se entregaron a una intensa formación cristiana de la mujer. A cargo de ellas estuvo la atención preparatoria de la rama de los niños, para quienes editaron una revista formativa. Hacia 1958 iniciaron, con vigoroso impulso, la coordinación con los hombres teniendo como objetivo la creación de asociaciones intermedias cuyo interés está centrado en la familia y la educación.

El primer Consejo de las Jóvenes estuvo formado por muchachas que se habían distinguido por su actuación en distintas obras de apostolado. Obreras de la primera hora, marcaron rumbos y abrieron senderos. El movimiento quiso ser juvenil y lo fue, rechazando lo convencional y despertando en las jóvenes el compañerismo apostólico. Su labor formativa es toda una realidad.

La rama de los jóvenes contó un asesor experimentado, el padre Rodolfo Carboni, que en su juventud había actuado en la Liga Democrática. En la rama de los jóvenes hizo suyas y multiplicó todas las experiencias que encontró buenas, como los círculos de estudio, las jornadas de piedad, el apostolado litúrgico, *la edición de libros especialmente dedicados a la formación juvenil*. En 1933 se realizaron las primeras asambleas federales, encuentros nacionales que demostraron el impulso que iba tomando el movimiento. Otra obra de singular gravitación fue la creación de los aspirantes, que contaron con publicaciones especializadas y con boletín propio. La segunda asamblea reunida en Rosario señala la creación de los centros internos en los colegios católicos y los grupos de estudiantes secundarios. Desde este momento hasta la cuarta asamblea, los jóvenes tuvieron un asesor excepcional, el padre Guillermo Furlong, destacado historiador y dinámico apóstol de la juventud. Abierto a todas las iniciativas, propulsor de otras, supo inspirar un profundo sentido sobrenatural, manteniendo el ambiente propicio para las vocaciones sacerdotales. Centenares de jóvenes de aquellos tiempos son hoy sacerdotes, muchos de ellos alcanzaron la dignidad episcopal.

Pronto hicieron su aparición en el campo universitario los centros especializados en cada facultad, con ellos pudieron crearse las ramas especializadas de profesionales, universitarios y secundarios. La sexta asamblea fue un verdadero congreso de la juventud donde 30 000 jóvenes reunidos reclamaron la enseñanza religiosa. Después de 1955, cuando se abrieron nuevos horizontes la Juventud de Acción Católica vio disminuir el número de sus centros y socios, debido al desajuste de los cuadros organizativos, porque numerosos dirigentes tuvieron que actuar en la política, gremialismo, frente familiar, etc. Este drenaje no impidió hasta hoy el mantenimiento de lo existente y el renacer de iniciativas.

La Acción Católica, que en la Argentina constituyó un verdadero pentecostés, fue una escuela de formación cristiana que dio una batalla sin cuartel al laicismo y afirmó en todo la primacía de lo espiritual. Miles de reuniones de formación y estudio se practicaron en la organización, sembrando ideales e interpretando las circunstancias políticas de la hora. La parroquia, que hasta entonces había vivido solitaria y en decadencia, fue revitalizada. Despertada la inquietud por el apostolado y decididos los dirigentes a lanzarse a la acción, a realizar la experiencia, la penetración se efectuó en el ambiente por medio de nuevas instituciones especializadas, creadas, impulsadas y dirigidas e integradas con elementos formados en la Acción Católica. Fruto de esa experiencia fue el nacimiento de agrupaciones de profesionales, la liga de padres y de madres de familia, la Asociación Católica de Dirigentes de Empresas, el Movimiento Rural, etc. Gracias a la Acción Católica, la unidad espiritual de los laicos se afirmó. Manifestaciones elocuentes de esa unificación de criterios fueron las ocasiones en que se han aunado las filas compactas del catolicismo frente a las leyes proyectadas por el gobierno o ya existentes, que no armonizaban con la doctrina cristiana o menoscababan los principios de la moral. En este sentido la Acción Católica dio al episcopado una fuerza fiel dispuesta a difundir sus directivas pastorales. Cuando llegó el momento de la prueba y se desató la persecución religiosa bajo el presidente Perón, en 1955, sus dirigentes y ex dirigentes fueron apresados, las sedes de sus instituciones clausuradas y requisados sus archivos; no obstante, toda la República vivió el espectáculo magnífico de una adhesión sin límites a la jerarquía, a pesar del peligro que esa actitud importaba.

La Acción Católica no se desentendió de los problemas economicosociales. El sistema economicosocial creado por el liberalismo comenzó a manifestar su decadencia alrededor del año 1929, en momentos en que se producía un proceso de marcada industrialización. La guerra de 1939 aceleró ese proceso debilitando el intervencionismo del Estado en la economía. Concomitante con este cambio se produjo una trascendental transformación de la estructura social del país, puesta de manifiesto por tres hechos: la ascensión de la clase obrera al escenario nacional, la explosión del sindicalismo como fenómeno social y una modificación institucional de gran trascendencia: la frondosa legislación social dictada por el Estado.

Los católicos no estuvieron ausentes de este proceso, que, con el adveni-

miento de la Acción Católica, se perfeccionó. En 1934 se instaló el Secretariado Económico-Social, que desarrolló su programa en tres planos: formación de dirigentes, estudio de la legislación social y realizaciones sociales. Todo un conjunto de actividades, campañas e instituciones que ejercieron una poderosa influencia en los distintos ambientes del país, contribuyendo a crear en todos y especialmente en los dirigentes obreros una conciencia social cristiana, de manera que cuando Juan XXIII publicó la encíclica *Mater et Magistra,* su doctrina no sólo fue admitida por los sindicatos obreros como principio razonable, sino reconocida hasta por los sectores más diversos, y sirvió de norma efectiva para encontrar la solución de muchos conflictos laborales.

c) *Creaciones masivas de diócesis y arquidiócesis (1934-1961)*

Hasta 1934, la Argentina contaba con una arquidiócesis y diez diócesis; las dos últimas habían sido creadas en 1910. En abril de 1934 Pío XI realizaba la primera creación masiva: 10 diócesis, tantas cuantas eran hasta entonces. Pío XII, que como secretario de Estado había sido legado papal al Congreso, realizó 29 creaciones más en 1957. Una tercera creación masiva fue realizada por Juan XXIII en 1961, que erigió once más. Después se fueron creando otras diócesis, pero ya difícilmente habrá creaciones masivas. En la actualidad existen en la Argentina 12 arquidiócesis y 44 diócesis.

d) *El catolicismo en las crisis políticas*

Toca ahora considerar la vida del catolicismo en las crisis políticas. Desde 1930 hasta nuestros días la Argentina experimentó un período de alternativas políticas de las cuales sólo recordaremos los aspectos que atañen a nuestro tema. En septiembre de aquel año, la revolución del general Uriburu que derrocó al presidente Yrigoyen, constituyó una protesta contra la mediocridad parlamentaria y el descrédito en que habían caído las instituciones; en seguida fue electo el general Justo, bajo cuyo gobierno se celebró el congreso eucarístico internacional; después de breves períodos ocuparon la primera magistratura los doctores Ortiz y Castillo. Durante estas dos décadas el catolicismo argentino trabajó con fervor y solidez. Los laicos, a través de la Acción Católica, intensificaron el estudio y divulgación de las enseñanzas luminosas de los pontífices Pío XI y Pío XII, que respondían apropiadamente a las luchas ideológicas del momento: el nazismo y el comunismo.

En 1932, el nacionalismo, como fenómeno universal, concretó la adhesión entusiasta de grandes núcleos de juventud. En «Criterio», monseñor Gustavo Franceschi examinó el movimiento, y lo definía como una respuesta patriótica a la amenaza comunista; como tal, el nacionalismo debía tomarse muy en serio, ya que constituía la esperanza del país. Los editoriales siguientes fueron orientadores: atacaban al liberalismo, porque generaba calamidades tales como la lucha de clases, el desorden social, los monopolios; tanto como al fascismo, al comunismo y al nacional-socialismo alemán,

porque colocaban el Estado por encima de todo y establecían sociedades ateas totalitarias.

Mientras se iban deslindando posiciones, un intelectual católico, César Pico escribió en 1937 una carta a Jacques Maritain, como contestación a la obra del pensador francés, *Humanismo integral,* donde el filósofo hacía una crítica dura a los católicos que apoyaban los regímenes totalitarios. Sostenía Pico que los católicos, en cuanto ciudadanos, podían trabajar con los fascistas, pero esa colaboración debía ser condicional, pues el apoyo debía ser retirado toda vez que el fascismo tomase posiciones incompatibles con el dogma y la libertad de la Iglesia.

Los hechos de la guerra civil española renovaron las tensiones. En 1927 había estado en la Argentina como embajador de España, Ramiro de Maeztu, quien se vinculó con los católicos nacionalistas. En 1934, de vuelta a España, publicó *Defensa de la Hispanidad,* cuya idea central consistía en afirmar que para restaurar la grandeza de España había que imponer el catolicismo y también que había que unir a los latinoamericanos tras las banderas de la autoridad y la religión, para combatir al marxismo lo mismo que al imperialismo norteamericano. Muy pronto los nacionalistas aceptaron la Hispanidad como esencial y editaron en 1938 la revista «Sol y luna» que dedicaba sus páginas a los ensayos políticos, a la crítica literaria y a la revisión de la historia. A estas voces se unieron el periódico «Crisol» fundado por el presbítero. Alberto Molas Terán, las colaboraciones periodísticas del padre Leonardo Castellani, S.I., y las publicaciones del presbítero Julio Menvielle, quien, ante la guerra civil de España, se inclinó hacia el fascismo, porqué entendió que se planteaba la disyuntiva entre los más altos valores culturales de Occidente y la barbarie marxista.

En cuanto a la posición del clero, si bien en su mayor parte, apoyaba cualquier régimen que estuviera dispuesto a mantener el orden y a obrar de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, no tomó participación en estos movimientos; a lo sumo los auspició y, en ciertos casos, hasta los combatió, como por ejemplo en la hoja «Orden cristiano», precursora de los futuros nuevos movimientos demócratas cristianos, fuertemente adicta al pensamiento de Maritain.

Tarea de orientación realizó monseñor Franceschi desde «Criterio». De sus artículos merece recordarse *Totalitarismo, liberalismo y catolicismo,* escrito a fines de 1940. Hubo enfrentamientos, pero contadas veces se faltó a la caridad y al respeto. Cabe señalar que el debate profundo, dentro del sector católico de estos temas fue decisivo en la evolución del pensamiento político.

6. *El peronismo (1946-1955)*

El empleo del fraude electoral como sistema de acceso al poder constituyó el pretexto de otra revolución, la del 4 de junio de 1943. Todos esperaban una renovación política y se creyó que el general Ramírez, a quien se

entregó el mando, la realizaría. Había motivos para esperarlo, la revolución fue ejecutada por militares que no buscaban el provecho personal; estaban movidos por intereses nacionales, por lo que el nuevo gobierno quedó fuertemente establecido, como lo demuestra el hecho de que nadie siquiera intentó reemplazarlo. Cuando estalló esta revolución, cuya última etapa habría de ser la dictadura de Perón, la Iglesia conservaba con el Estado relaciones correctas, mientras los gobiernos mantenían una mentalidad liberal envuelta en una sentimentalidad católica, una exterioridad más o menos creyente y un pensamiento heterodoxo. Así, la revolución, que conocía lo que había sido la manifestación del catolicismo durante el Congreso Eucarístico, no titubeó en colocar en diversos cargos públicos a notables laicos católicos y se atrevió a sancionar con éxito la ley de enseñanza religiosa.

La reimplantación de la enseñanza religiosa había sido siempre una aspiración de los católicos. Desde su supresión en 1884, nunca faltó la instancia a favor de la escuela religiosa. Aspirábase vagamente a ella pero sin demasiada esperanza de conseguirla. La masa popular no estaba penetrada por la convicción de su necesidad y en tales condiciones no podía pensarse sensatamente en que un gobierno la sancionara. Sin embargo el movimiento comenzó a hacerse más intenso y los primeros que captaron el cambio fueron los constituyentes reunidos en La Plata para reformar la constitución provincial; como consecuencia la enseñanza religiosa fue implantada oficialmente en la provincia de Buenos Aires. Poco después idéntica actitud adoptaron otras provincias. Para apoyar la situación se constituyó la *Federación de Maestros y Profesores Católicos,* que pudo organizar desde 1937 a 1943 brillantes congresos nacionales del movimiento docente. Por eso el general Ramírez, conocedor de la tradición religiosa de la escuela argentina y sabedor de que la mayoría de la población quería esta enseñanza, por intermedio del ministro de Instrucción Pública, el doctor Gustavo Martínez Zuviría, emitió el decreto del 31 de diciembre de 1943, por el cual se implantó la enseñanza católica para los creyentes y la de la moral para los no católicos.

En febrero de 1944 renunció a la presidencia el general Ramírez, y le sucedió el general Farrell. Durante su gobierno comenzó a surgir el nombre del coronel Juan Perón, quien se hizo cargo de la Secretaría de Trabajo, con cuya política de atraer a las masas populares, tenazmente aplicada, preparó la elección que lo llevó a la presidencia en 1946.

El peronismo fue el fruto de 50 años de errores políticos y economicosociales, que luego continuaron agravados, y de una progresiva desmoralización que hirió a la comunidad argentina y en sus fuerzas vivas, cerrándose el cerco totalitario desde 1952 a 1955. Desde entonces todas las instituciones sociales fueron sacudidas por el oficialismo. La Iglesia no fue una excepción. En los primeros años, el peronismo logró evidentes simpatías en el clero, donde contó con colaboradores y manifiestas adhesiones de los laicos, por sus expresiones en favor de las clases necesitadas y por sus preocupaciones por el bienestar de los obreros. En este sentido llevaba a la práctica la doctrina social de la Iglesia; pero el descontento cundió entre los católicos a medida que algunos de los hombres prominentes del peronismo,

por sus pasiones políticas, entraban en antagonismo con las orientaciones cristianas. La influencia demoledora de la Fundación de Ayuda Social, creada por la esposa del presidente, que en la práctica desplazó todas las tradicionales asociaciones católicas de beneficencia, despertó en varias oportunidades las quejas de la Iglesia.

Después de la muerte de Eva Perón, el disgusto de la Iglesia creció cuando ciertos dirigentes comenzaron a reclamar la canonización de la difunta; este descontento llegó a ser indignación cuando el escándalo rodeó las actividades de otra de las creaciones del régimen: la Unión de Estudiantes Secundarios. Muchos otros hechos marcaron el proceso de distanciamiento entre el peronismo y la Iglesia: como la intención de reimplantar la ley de profilaxis venérea; las reformas al *Código civil* para eliminar las diferencias entre los hijos naturales y los legítimos, la implantación del divorcio absoluto, la supresión de fiestas religiosas contra la petición de los obispos y la supresión de los feriados religiosos. La guerra frontal se inició en septiembre de 1954, cuando distintos funcionarios comenzaron a impugnar el clericalismo. Días antes, los obispos habían dado una pastoral colectiva contra el espiritismo, culto que contaba con las simpatías del vicepresidente. Los oficialistas interpretaron el hecho como una provocación abierta.

La campaña se hizo violenta. Los discursos del presidente tomaron carácter anticatólico; el episcopado fue insultado y amenazado, el clero ya no pudo salir vestido de sotana y se llegó a preparar una ley de convocatoria a una convención constituyente para separar totalmente la Iglesia del Estado.

En los años que precedieron a esta crisis, la Iglesia siguió viviendo su vida habitual, eran muy pocos los católicos que se percataban de las enormes amenazas que se cernían sobre ella. La tempestad los tomó de improviso, aunque hubo una reacción magnífica, muy superior a la que esperaban los más optimistas. El 8 de diciembre de 1954, los católicos celebraron en la Plaza de Mayo la clausura del 2.° Congreso Mariano. Desde ese momento se resolvió, tácitamente, la resistencia a las leyes inmorales y la protesta contra la campaña destinada a denigrar al clero.

La propaganda de los católicos, empleando especialmente panfletos, arreció. La tensión hizo crisis con motivo de la procesión de Corpus, el 11 de junio de 1955. La policía prohibió la procesión; sin embargo ella se efectuó con éxito maravilloso. El gobierno consideró el acto como un desafío y resolvió contestar al disolverse la procesión con una canallada: hacer quemar la bandera argentina, que ondeaba en el edificio del Congreso, después de haberla arriado, para colocar en su puesto una bandera del Papa. Para desagraviar la bandera «incendiada por los católicos» el gobierno decretó actos oficiales, y todas las reparaciones públicas tuvieron que adaptarse a esos pretendidos desagravios. Las sedes de la Acción Católica fueron arrasadas; sus dirigentes perseguidos, y no pocos conocieron los caminos de las comisarías y las cárceles.

Durante la tarde del 12 de junio, se intentó asaltar la catedral. Cuatrocientos jóvenes católicos acudieron para impedir con su presencia el atro-

pello. Los jóvenes resolvieron entrar en el templo para defenderlo. La policía se hizo presente y se los llevó detenidos al penal de Villa Devoto. Muchos de ellos fueron heridos por las piedras que les arrojaron bandas peronistas. El obispo auxiliar, monseñor Manuel Tato, que había presidido la procesión de Corpus y el canónigo Manuel Novoa, asesor de los universitarios, acusados de haber promovido los desmanes, fueron embarcados en un avión, del que sólo pudieron descender en Lisboa. Enterado Pío XII de los sucesos, excomulgó a los que habían intervenido en los atropellos.

El 16 de junio, en horas aciagas, fueron encarcelados por la policía más de cien sacerdotes, y con ellos dos obispos. Al mismo tiempo las religiosas, por temor a la persecución, debieron abandonar sus colegios y conventos vestidas de particular. Esa misma tarde, bandas de incendiarios, con su barbarie más o menos inconsciente, y dirigidas por politiqueros de baja estofa, incendiaron, asaltaron y profanaron ocho iglesias, entre las que debemos mencionar las de San Francisco, Santo Domingo, San Ignacio y el palacio arzobispal. Los incendios evidenciaron no sólo un plan preestablecido de destrucción, sino de odio y ensañamiento sacrílego. No lograron profanar las hostias consagradas, porque ya en prevención habían sido retiradas de los sagrarios, pero sí los vasos sagrados; las estatuas quedaron despedazadas o mutiladas y las casas parroquiales saqueadas. De esta manera se destruyeron archivos, que contenían documentos irremplazables del pasado, lo mismo que muchas obras de arte conservadas en esos templos.

Todos estos hechos produjeron una inmensa reacción, aun en los no católicos, espantados ante la barbarie que ello significaba. El ataque a la Iglesia fue considerado por muchos como un acto demencial, porque no fundándose sobre nada, creaba en el ánimo de los creyentes una oposición que no se podía apaciguar. La persecución unió a todos en un estrecho vínculo de comunidad. Fue en la masa popular donde estalló una vigorosa reacción. Por lo imprevisto del ataque, la reacción fue inorgánica pero heroica. Perón había tocado al pueblo en sus sentimientos y más aún en sus creencias, y la gente se exaltó.

7. *Caída del peronismo (1955)*

Meses después, en septiembre, comenzaba la revolución, encabezada desde Córdoba por el cristiano general Eduardo Leonardi. El símbolo de la cruz incluido en una V de la victoria, sirvió de distintivo y apareció en todas partes. La revolución libertadora triunfante puso la paz en los espíritus. Todo lo acontecido parecía un sueño.

Con Leonardi se inauguró el gobierno *de facto,* continuado por el general Eugenio Aramburu hasta 1958. Durante este período se intentó de diversas maneras, la vuelta al imperio de la Constitución y equivocadamente, en lugar de recurrir a las generaciones jóvenes, se permitió actuar dentro del gobierno a los viejos dirigentes de los tradicionales partidos políticos. La práctica trajo profundas disensiones y en ciertas circunstancias puso de manifiesto la lucha solapada para instaurar caducas expresiones del liberalismo. La urgencia por detentar el poder y la presencia de un laicado católico decidido, las contuvo.

El momento que siguió a la caída del peronismo fue de verdadera crisis para los partidos políticos. En mayor o menor medida todos padecieron duros desgarramientos, producidos sobre todo, por carecer de auténtica coherencia ideológica. La confusión se vio aumentada por la tremenda evolución y transformación ocurrida en todo el mundo: el fracaso de la democracia liberal y la prioridad en la búsqueda de nuevas estructuras economicosociales, para las cuales las agrupaciones políticas se manifestaban insuficientes. Esta situación provocó la reacción de muchos jóvenes católicos que decidieron intervenir directamente en la política. A fines de 1955 se constituyó el Partido Demócrata Cristiano, que llevaba un largo proceso de elaboración; procuraron no hacer un partido clerical. En cuanto a los partidos tradicionales, por su proyección, nos interesa el radicalismo que en vista de la elección presidencial de 1958 se dividió en dos movimientos y que como en otros asuntos importantes, en materia religiosa, se fueron definiendo: el Radical del Pueblo y el Intransigente. Algunos dirigentes del primero se declararon partidarios del divorcio, aunque su representante el doctor Balbín al examinar la cuestión religiosa expresó que era mejor dejar las cosas como están.

El doctor Arturo Frondizi, animador del segundo, adoptó una posición totalmente distinta. Hizo manifestaciones repetidas en favor de la familia legítima y en las normas básicas que redactó para divulgar su plataforma incluyó estos conceptos: «Para el efectivo clima de tranquilidad, paz y unidad nacional, la Iglesia ha de cumplir un papel principal, dado su carácter de fuerza espiritual enraizada en el país. La Iglesia constituye un eficaz agente de cohesión nacional.» Como puntos concretos proclamaba la necesidad de afirmar la unidad y estabilidad de la familia y de imponer la libertad de enseñanza.

8. *Los sacerdotes del tercer mundo*

El 28 de junio de 1962 se produjo una nueva revolución militar que llevó al poder al general Juan Carlos Onganía. El régimen que centralizó el gobierno alentó a la izquierda política que inició una ola de terrorismo cuya barbarie sacudió al país. Si bien la Iglesia argentina se ha mostrado en situación más confortable bajo los regímenes militares, en el nivel de las bases se advirtió una creciente radicalización en un puñado de obispos opuestos a las políticas gubernamentales y con el surgimiento de un grupo de sacerdotes cuya identificación con los miembros marginados de la sociedad les ganó la designación de «sacerdotes del tercer mundo». Carentes de una coherencia ideológica, padeciendo a menudo una alienación y dedicados a una exagerada iconoclastia, que se une al poco atrayente papel justiciero del reformador, los sacerdotes del tercer mundo y sus compañeros de

ruta episcopales constituyen, pese a todo, una fuerza vital en la reciente historia. El 15 de agosto de 1967, un año antes de la reunión de Medellín, se dio una declaración bajo la responsabilidad de Hélder Câmara en Recife cuyo propósito era el de aplicar las enseñanzas de la *Populorum progressio* a los países subdesarrollados. Llevaba la firma de 18 obispos de Asia, África y América latina. Aunque el documento fue oficialmente ignorado por la jerarquía, en enero de 1968, 270 sacerdotes argentinos habían expresado su aprobación. Ese contacto inicial apuntó a una autoridad central ampliamente definida y que emitía afirmaciones políticas destinadas a la prensa. Pronto la organización se identificó como la de los sacerdotes para el tercer mundo.

Es difícil señalar a los verdaderos fundadores del movimiento, son todas personas celosas profundamente comprometidas con los pobres. A causa de una exaltación no totalmente justificada optaron por el peronismo como única solución viable para la Argentina, su doctrina tenía para ellos un aura de mesianismo. Como característica usaron la palabra «violencia» para cualquier cosa que fuera desde la «violencia del hombre» a la discriminación social, pero no predicaron la violencia armada. Definen la vocación sacerdotal como una dedicación al cumplimiento de una misión profética, denunciar los males de este mundo como lo hicieron los profetas del Antiguo Testamento.

Las protestas de los tercermundistas en la navidad de 1968 fueron típicas, decidieron cancelar la misa tradicional y leer en su lugar un manifiesto en el que se aludía a la pobreza en que vivían los habitantes de las villas míseras. En 1970 el MTM fue objeto de ataques, algunos de los directores del movimiento fueron detenidos por manifestaciones imprudentes que hicieron durante un sermón o por incitar a la violencia. Los presos fueron puestos en libertad.

Los resultados generales de la campaña de los sacerdotes del tercer mundo para que el gobierno y el pueblo argentino adquiriesen conciencia con respecto a los pobres han sido escasos.

9. *La enseñanza*

Para defender los derechos de la enseñanza católica o para alcanzar igual trato con la escuela oficial, un grupo de laicos, acompañados por algunos superiores de congregaciones docentes, constituyeron en 1922 el *Consejo Superior de Educación Católica*. La actividad se fue apagando pero cuando en 1939 hubo de parte del gobierno el intento de atacar la organización de los colegios católicos, el Consejo preparó la defensa. En 1949 el Consejo abrió un Instituto del Profesorado, destinado al perfeccionamiento docente de los religiosos. En 1963 pudo llegar a publicar una revista especializada, «Consudec», cuyos aportes y planteos, de acuerdo con las más modernas concepciones, son orientadoras aun en el orden internacional. Esta revista continúa hasta nuestros días. Otro acontecimiento en orden a la educación ocurrió cuando producida la revolución libertadora en 1955, una

serie de decretos circunstanciales emanados del ministro de Educación, Atilio Dell'Oro Maini, quisieron restablecer la antigua estructura de la universidad. Uno de esos decretos, del 23 de diciembre, expresaba en el artículo 28: «La iniciativa privada puede crear universidades libres, que estén capacitadas para expedir diplomas y títulos habilitantes, siempre que se sometan a las reglamentaciones que se dictarán oportunamente.» El decreto, recibido con beneplácito por los católicos, desencadenó un movimiento abiertamente opuesto a la libertad de enseñanza: asaltaron la universidad y obligaron al ministro a renunciar. Los católicos se movilizaron disponiéndose a instalar universidades y a luchar por lo conquistado. Conviene señalar que, por ese entonces, ningún tratadista ni agrupación política se manifestó contra la creación de universidades libres. La disputa se entabló cuando los candidatos a gobernar se vieron obligados a definirse sobre el decreto. Candidato del radicalismo intransigente, Arturo Frondizi, se mostró partidario de la enseñanza privada, lo que determinó que otros partidos políticos opositores la admitieran en sus plataformas. Pero la lucha ideológica se entabló formalmente cuando hubo que reglamentar la ley. Los dirigentes políticos de todos los sectores, que hasta entonces se habían pronunciado por la libertad de enseñanza, se opusieron a la práctica de los principios que habían sostenido el día anterior. Ello se agudizó con la creación del falso dilema: «Enseñanza laica o libre», siendo arrastrada en la batalla la enseñanza media. El espectáculo fue lamentable, casi un año de huelgas estudiantiles y mucho rencor en los espíritus; pero los católicos, a pesar de todo, supieron por primera vez movilizarse en todo el país para esclarecer los fines que se perseguían con la enseñanza libre. La campaña fue intensa e inteligente, dirigida en particular a los padres de los alumnos de los colegios católicos, produjo un vuelco sensible en la opinión pública.

Cuando las cámaras de diputados y de senadores tuvieron que considerar los decretos leyes de la revolución sobre la enseñanza, al ocuparse del artículo 28, el proyecto de la minoría se manifestó por la derogación lisa y llana del artículo, sostenía que el tema de la universidad privada debía postergarse hasta que se presentase la oportunidad de discutir la ley universitaria. Por el contrario, el proyecto de la mayoría sustituía el artículo 28 por otro nuevo que concedía a la iniciativa privada el crear universidades con capacidad para expedir títulos. La posición clara y definida de los católicos y la actitud decidida del presidente Frondizi determinaron la aprobación del artículo. Inmediatamente puesto en vigencia, desde ese momento la universidad católica tuvo existencia legal.

La obtención del reconocimiento de la universidad católica es fruto de largos esfuerzos. Aprobado el proyecto de fundación en la Asamblea de los Católicos Argentinos en 1884, en 1910 se pudo constituir. La vida de la Universidad fue lánguida, porque no existía entre los católicos el convencimiento de su necesidad ni de sus proyecciones para el futuro. Se luchó para obtener el reconocimiento de sus títulos pero le fue negado. El esfuerzo que realizaba no pudo mantenerse más allá de 1920. Conociéndose el espíritu a favor de la libertad de enseñanza la primera universidad católica que abrió

sus puertas fue la de Córdoba. Creada por el arzobispado, fue entregada a la Compañía de Jesús, que, a su vez, erigió de inmediato la de El Salvador en Buenos Aires. A comienzos de marzo de 1958 la jerarquía eclesiástica hizo pública la idea de crear una universidad en Buenos Aires, la que se puso bajo la advocación de santa María de los Buenos Aires. El alma de toda la organización fue el entonces presbítero doctor Octavio Derisi, de larga actuación en el seminario, en la universidad oficial y destacado pensador dentro de las líneas del tomismo. Con los elementos de los Cursos de Cultura Católica y con otros nuevos que se fueron incorporando se iniciaron las tareas instalando las facultades de derecho, economía y filosofía.

En la actualidad funcionan universidades católicas en Córdoba, Santa Fe, Santiago del Estero, La Plata, Mar del Plata, San Juan, Mendoza, Tucumán, Salta y Comodoro Rivadavia.

10. *El Concordato con la Santa Sede (1966)*

En el pontificado de Juan XXIII se desarrolló en la Argentina la corta presidencia de Arturo Frondizi (1958-1962), durante la cual se pudo experimentar una vez más la buena voluntad con respecto a la Iglesia. Desde el primer momento se admitió en cargos políticos a laicos de conocida militancia católica y se adoptaron medidas gubernativas que dieron completa satisfacción a la Iglesia. De entre ellas recordaremos la franca adhesión al IV Congreso Eucarístico Nacional, celebrado en Córdoba y la institución del Día Nacional de Acción de Gracias; pero lo que principalmente cabe destacar es el haber llegado prácticamente a un concordato con la Santa Sede que abolía los últimos vestigios del antiguo patronato nacional. En 1958 se dieron los primeros pasos, dos años después se abolió el requisito del *exequatur* de la Suprema Corte con respecto a la nominación del obispo electo, y se modificó el solemne voto de obediencia al gobierno civil. También, con motivo que la Santa Sede creó trece nuevas diócesis en la Argentina, el gobierno aprovechó esta ocasión para cambiar el texto de las formalidades exigidas para la erección de diócesis. En su mensaje al Congreso de 1.° de mayo de 1960 explicó la necesidad de actualizar la relación entre la Iglesia y el Estado para afrontar las exigencias de una época moderna; señaló que la Argentina y el Paraguay eran las únicas naciones latinoamericanas que seguían sosteniendo el patronato, y que por lo mismo estaba dispuesto a hacer todo lo posible para revitalizar las relaciones con la Santa Sede. Desgraciadamente los esfuerzos del presidente debieron postergarse a causa de la repentina interrupción de las instituciones democráticas. A pesar de ello el concordato con el Vaticano no fue olvidado para siempre. Durante la presidencia de Arturo Illia, los expertos constitucionalistas sostuvieron que el gobierno tenía el poder de ratificar o enmendar el patronato sin necesidad de cambiar la Constitución. El concordato contenía siete artículos de los cuales los más significativos declaraban que: la nominación de arzobispos y obispos es derecho único de la Santa Sede y si el gobierno objetara al

candidato por razones políticas, el Vaticano prometía comunicar secretamente el nombre del obispo electo para su consideración. El concordato representó el cumplimiento de un sueño largamente acariciado y recibió una bienvenida que reconocía su carácter de fuerte aunque tardía afirmación de los derechos de la Iglesia. Por fin la mayor parte de las irritaciones causadas por el choque con el laicado del siglo XIX se habían curado.

11. *El catolicismo en las últimas décadas*

Si pasamos a enumerar el pensamiento y la obra del catolicismo militante en las últimas décadas, debemos reconocer que después del Congreso Eucarístico Internacional se asiste a una renovación espiritual y social. No es fácil determinar los valores de la espiritualidad presente en la vida argentina, sin embargo, podemos llegar a enumerar algunas de las orientaciones que fertilizan la vida cristiana. Apartándose de lo que se ha llamado «inmovilismo de la piedad», siguiendo las orientaciones de los pontífices desde Pío XI a Juan Pablo II, se llegó a alimentar doctrinariamente la piedad popular y a orientar a las clases intelectuales y conductoras de la sociedad.

La renovación que se experimentó es múltiple: el movimiento litúrgico; la catequesis, la labor filosófica, el apostolado de la prensa; la caridad y la asistencia social. Respecto a la liturgia, si bien en la Argentina hubo siempre un gran respeto por el ceremonial litúrgico, herencia quizá del ritualismo hispano, la piedad litúrgica comenzó tempranamente a hacerse sentir, de modo especial entre los laicos. La difusión de este espíritu se vio favorecida por la instalación de un pequeño grupo de benedictinos. Su presencia facilitó el uso del misal y la difusión del canto gregoriano. La influencia de los benedictinos se extendió aún más, cuando publicaron la «Revista Litúrgica». A ellos se unieron en el apostolado las dos ramas juveniles de la Acción Católica, las cuales, desde sus comienzos no perdieron oportunidad de hacer al laico consciente de la oración oficial de la Iglesia. A la Acción Católica le cabe el inmenso mérito de haber restaurado la devoción al bautismo, la conciencia de la confirmación, la grandeza del matrimonio, la dignidad del sacerdote. La restauración del canto popular y la práctica de la misa «dialogada» dirigida por laicos se generalizó, de manera que cuando se modificó el ritual de la misa de acuerdo con las disposiciones del Concilio, no causó sorpresa.

El movimiento bíblico se puso de manifiesto con iniciativas de todo orden. Siempre se había vivido de ediciones castellanas hasta que se iniciaron campañas para difundir el Evangelio. Hubo ediciones populares y otras de gran formato que son honra de las bibliotecas. Extraordinario propagandista de la Biblia fue monseñor Juan Straubinger, que dirigió la «Revista Bíblica» y anotó diversas ediciones. Amplia difusión alcanzaron las ediciones realizadas por la Pía Sociedad de San Pablo.

Dentro de las modernas orientaciones de traducir el texto sagrado en nuestro lenguaje, en 1964 se editó *La Buena Noticia de Jesús,* elaborada por

los presbíteros Armando Levoratti y Alfredo Trusso, que sirvió de punto de partida para la traducción completa de la Biblia.

La filosofía de la Iglesia no quedó encerrada en los seminarios, los Cursos de Cultura Católica se encargaron de despertar en muchos jóvenes, después profesores universitarios una profunda inclinación por la filosofía escolástica. La visita de Jacques Maritain, ya conocido antes de que viniera al país en 1936, dio impulso a la filosofía tradicional, especialmente en los temas sobre la libertad y sobre la persona. Cabezas de este movimiento fueron los presbíteros Nicolás Derisi, Juan Sepich, Julio Menvielle y los jesuitas Ismael Quiles y Leonardo Castellani; entre los laicos César Pico, Tomás Casares, Alberto Caturelli y Manuel Gonzalo Casas.

Singular impulso recibió la teología en el seminario mayor de La Plata, donde actuaron los después obispos Enrique Rau, Domingo Quarracino y Eduardo Pironio; sus propósitos son expuestos en la revista «Teología», donde se puede percibir la evolución del lenguaje teológico, que se hace más bíblico, más pastoral, más antropológico.

El renacimiento de la nueva espiritualidad estuvo apoyado por las iniciativas editoriales. Las dos grandes guerras mundiales y la contienda civil española impidieron la llegada de libros que respondiesen a ese resurgir, por lo que hubo que lanzarse a la edición de obras fundamentales. Esfuerzo privado muy significativo fueron las del Club de Lectores que se atrevió a editar con éxito las dos sumas de santo Tomás en traducción local y el de la Editorial Difusión, que se propuso, con numerosas ediciones populares, llenar todos los títulos de la formación cristiana. En continuidad, en 1960 comenzó a editar el semanario «Esquiú», que ha llegado a nuestros días. Las casas editoriales de la Pía Sociedad de San Pablo, de los padres claretianos y de los salesianos editan obras que, técnicamente, están a la altura de las más modernas.

Manifestación de la madurez alcanzada es la existencia de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, instalada en 1942, que publica una revista especializada: «Archivum».

En cuanto a la caridad y a la asistencia social cabe recordar a la Fraterna Ayuda Cristiana fundada en 1954 como coordinadora de las obras existentes ayudándolas a ser eficaces. La FAC pasó a integrar la rama argentina de Cáritas Internacional.

Obra impregnada de gran amor a los pobres, enfermos y desamparados es el Pequeño Cottolengo, que abrió la primera de sus casas en 1934 y a cuya inauguración asistió don Orione, rodeado ya de aureola de santidad.

La inquietud de un grupo de sacerdotes y laicos frente a los que mueren sin recibir auxilios espirituales determinó la creación del Servicio Sacerdotal de Urgencia, integrado por guardias nocturnas, compuestas por un sacerdote y acompañantes. Su apostolado ha sido imitado en otros países de América. Obra de caridad cristiana es el Secretariado de ayuda a las Cárceles, destinada a asistir a los castigados por la justicia o a los vinculados familiarmente con ellos. Fundada en 1954 por el padre Ignacio de Azpiazu presta atención también a los liberados.

Las obras de apostolado en medios especializados son variadas. En el terreno económico surgió la Asociación de Dirigentes de Empresas, nacida para llenar el vacío en el campo empresarial; su función es orientar a los católicos en las esferas económicas, en los planteos acerca de las relaciones de obreros y empresarios, lo mismo que en la tutela del bien común que debe ejercer el Estado.

En orden al apostolado rural en un primer tiempo la tarea se orientó hacia la difusión de los principios de la justicia social; luego, con la Acción Católica, se trató de hacer efectiva la cristianización del campo. En 1958 se organizó el Movimiento Rural, que tendía a formar grupos destinados a dar formación humana y técnica. Otras instituciones fueron surgiendo como las Misiones Rurales Argentinas y la Acción Misionera Argentina, cuyo objeto era llevar el mensaje a los lugares más distantes.

12. *Últimos cambios políticos (1973-1983)*

La década de los años 70 vio cambios dramáticos en la Argentina. En 1973 el país retornó pacíficamente a un gobierno civil democrático. Pero apenas los peronistas tomaron las riendas del poder después de haber triunfado en las elecciones, surgieron a la superficie las acrimonias subyacentes de los grupos fraccionados de la izquierda y la derecha, y esta pugna sumergió al país en una situación de anarquía. El gobierno peronista demostró su incapacidad de curar las heridas económicas, sociales y políticas de la nación. Y después de la muerte de Juan Domingo Perón, en 1974, el panorama fue de mal en peor. La viuda de Perón, que le sucedió como presidente, fue incapaz de detener el impulso descendente hacia el desastre.

Mientras tanto las fuerzas armadas observaron el curso de los acontecimientos; a su juicio, el experimento democrático fue un desastre total. Al mando del general Jorge Videla, los militares produjeron un golpe de Estado el 24 de marzo de 1976. El nuevo líder prometió detener la anarquía de la subversión, mantuvo su promesa a través de métodos legalmente dudosos. El concordato se logró en 1966.

En la actualidad se está pidiendo una rendición de cuentas sobre lo ocurrido en el período 1976-1979. Durante ese lapso, una red enorme se tendió sobre el territorio argentino para atrapar a los guerrilleros de izquierda que habían operado con impunidad antes y durante el último gobierno peronista. Pero en el proceso de pacificación cayeron millares de víctimas inocentes.

La Iglesia desde el primer momento elogió la reconciliación y condenó firmemente la violencia, que llegó a ser una plaga. La Conferencia Episcopal Argentina en 1975 denunció actos violentos que conmovían la nación, lo mismo hizo por el asesinato de un sacerdote y el mismo año la Conferencia Episcopal dio a conocer un mensaje dirigido al pueblo «sobre la crisis que sufre el país».

Un estudio de los documentos oficiales del Episcopado durante el perío-

do inmediato del gobierno militar revela el hecho de que los obispos no dejaron pasar la oportunidad de formular una sólida orientación que apela a la razón y pone al bien común por encima de las demás consideraciones sectoriales. Posteriormente los delitos contra los derechos humanos cometidos por fuerzas pertenecientes al gobierno habrían de provocar una severa protesta de parte de la jerarquía. Los obispos condenan errores y abusos específicos, entre estos crímenes, la pastoral denuncia los secuestros, los asesinatos, las detenciones indiscriminadas y el encarcelamiento. Gradualmente el problema se fue complicando, en la carta de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal a los miembros de la Junta Militar, los obispos tratan el problema «sobre inquietudes del pueblo cristiano, por los detenidos desaparecidos». En otra pastoral de julio de 1981 se señalan los derechos humanos como asunto de prioritaria consideración, y se recuerda al gobierno su sagrado deber de proteger esos derechos. El poder militar entregó el poder al gobierno democrático el 10 de diciembre de 1983. Entre los propósitos de éste se halla el de hacer justicia. El acontecimiento coincidió con la XLVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina que produjo un documento denominado *Ante la nueva etapa del país,* donde manifiesta su alegría por el reencuentro con el Estado de derecho y con una democracia que fue buscada con responsabilidad y fortaleza.

* * *

Actualmente se advierten manifestaciones extraordinarias de la piedad popular como se demostró en la visita del papa Juan Pablo II y en las peregrinaciones al santuario de Luján, a 60 kilómetros de Buenos Aires, donde se reúnen más de dos millones de participantes. También se advierte una renovación vocacional: en 1984 cursaban estudios en los seminarios 1800 estudiantes. Elementos positivos en la vida de la Iglesia argentina son los signos de retorno a los valores estrictamente religiosos: menos discusiones, más pastoral directa; menos política, más vida sacramental; menos sociología, más caridad.

Capítulo XIX

EVOLUCIÓN SOCIOPOLÍTICA DE CHILE EN EL SIGLO XX

Por Luis Pacheco Pastene
y María Antonieta Huerta
Profesores de la Universidad Javeriana de Bogotá

BIBLIOGRAFÍA: AFFONSO - GÓMEZ - KLEIN - RAMÍREZ, *Movimiento campesino chileno,* ICIRA, Santiago 1970; D. AMUNATEGUI, *El proceso intelectual y político de Chile,* Editorial Nacimiento, Santiago 1936; A. ALESSANDRI, *El Presidente Alessandri a través de sus discursos y actuaciones políticas,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1926; F. ALIAGA, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudio a las comunidades de base,* ESEJ, Santiago 1977; id., *Historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* ESEJ, Santiago 1973; F. ALIAGA - J. OSORIO, *Historia de la Iglesia en Chile, período 1914-1939,* en *Historia de la Iglesia,* EDICEP, Valencia 1982; F. ALIAGA y otros, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-1977),* ESEJ, Santiago 1979, 4 vols.; ARANDA - MARTÍNEZ, *Las bases económicas. Algunas características estructurales en Chile Hoy,* Siglo XXI, Santiago 1971; F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago 1840-1940,* Talleres Gráficos Casa del Niño, Santiago 1940; id., *Breve historia de la Iglesia en Chile,* Universidad Católica de Santiago, Santiago 1968; F. CAMPOS HARRIET, *Historia Constitucional de Chile,* Editorial Jurídica, Santiago 1963; J.M. CARO, *Orientaciones sociales señaladas por los Pontífices,* «Revista Católica», núm. 500, Santiago 1922; id., *Entrevista a monseñor Caro realizada por Joaquín Blaya Allende,* Editorial Auda, Valparaíso 1939; id., *Pastoral sobre algunos problemas sociales,* «Revista Católica», núm. 938, Santiago 1948; CEDIAL, *Cristianos latinoamericanos y socialismo* (recopilación documental), Bogotá 1972; M. CRUCHAGA, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Chile,* S/E, Madrid 1929; G. CRUZAT, *Chile comienza a cambiar,* en «Mensaje», núm. 137, Santiago 1965; F. CUMPLIDO, *La Constitución de 1925 y el cambio social,* «Mensaje», núm. 250, Santiago 1976; R. DONOSO, *Breve historia de Chile,* EUDEBA, Buenos Aires 1960; A. EDWARDS, *La Fronda Aristocrática,* Editorial del Pacífico, Santiago 1959; ELGUETA - CHELEN, *Breve historia de medio siglo en Chile,* en *América Latina, historia de medio siglo,* Siglo XXI, México 1977; F. ENCINA, *Historia de Chile,* Editorial Zig Zag, Santiago 1950; EPISCOPADO CHILENO, *Instrucciones pastorales acerca de los problemas sociales,* núm. 52, Santiago 1949; id., *Documentos del Episcopado. Chile 1970-1973,* Ediciones Mundo, Santiago 1974; id., *Documentos Episcopado. Chile 1974-1982,* Ediciones Mundo, Santiago 1982; id., *Asamblea Plenaria: un camino cristiano,* Punta de Tralca, «El Mercurio», Santiago 17 de diciembre de 1983; J. EYZAGUIRRE, *La doctrina social católica en la Historia de Chile,* conferencia dictada en la Universidad Católica de Santiago el 17 de julio de 1961; A. FONTAINE - GATICA - H. GUZMÁN - C. JOHANSON - G. VALDIVIESO - J. VIAL - M. BOORGUINAT - R. HERRERA, *El presente de Chile y el*

Evangelio, en «Mensaje», núm. 196, Santiago 1971; id., *La Iglesia católica en los últimos veinte años,* «Mensaje», núm. 203, Santiago 1971; M. GARRETON, *Los universitarios católicos y su misión,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1933; H. GODOY (compilador), *Estructuras sociales de Chile,* Editorial Universitaria, Santiago 1971; J. GORBEA, *El impacto pastoral,* «Mensaje», núm. 11, Santiago 1962; G. GRAYSON, *El partido demócrata cristiano chileno,* Editorial Francisco de Aguirre, Santiago 1968; GRUPO DE LOS OCHENTA, *Declaración de los Ochenta,* «Política y Espíritu», núm. 320, Santiago 1971; E. HAMUY, *El proceso de democratización fundamental,* en GODOY, o.c.; J. HUBNER, *Los católicos en la política,* Editorial Zig Zag, Santiago 1959; M.A. HUERTA, *Evolución histórica del agro y de la Reforma Agraria en Chile 1920-1973,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983; A. HURTADO, *Sindicalismo,* Ediciones Difusión, Santiago 1947; J. JOBET, *El partido socialista y el Frente Popular en Chile,* «Arauco», núm. 85, Santiago 1967; J. JOHNSON, *Atrincheramiento político de los sectores medios en Chile,* en GODOY, o.c.; M. LARRAÍN, *La Iglesia ante el problema social,* Editorial Difusión, Santiago, 1941; O. LARSON, *La ANEC y la Democracia Cristiana,* Ediciones Difusión, Santiago 1967; Á. LAVIN, *El padre Hurtado apóstol de Jesucristo,* Imprenta San José, Santiago 1977; id., *Espiritualidad del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1977; id., *El padre Hurtado S.I., amigo y apóstol de los jóvenes,* Imprenta San José, Santiago 1978; id., *El padre Hurtado. Su enfermedad y muerte,* Imprenta San José, Santiago 1980; A. MAGNET, *El padre Hurtado,* Editorial del Pacífico, Santiago 1955; G. MCBRIDE, *Chile land and society,* American Geographical Society, Nueva York 1936; «Mensaje», *El cristiano frente al marxismo* (editorial), núm. 129, Santiago 1964; J. MORRIS, *Las élites, los intelectuales y el consenso,* Editorial del Pacífico, Santiago 1967; C. ORREGO, *Sacerdotes católicos en la construcción del socialismo,* en *Cristianos por el socialismo, consecuencia o alienación política,* IDEP, Santiago 1972; C. OVIEDO, *Carácter de la separación Iglesia-Estado en Chile,* «Finis Terrae», núm. 12, Santiago 1956; Cardenal E. PACELLI, *Carta sobre la Acción Católica y la Política,* «Boletín de la Acción Católica», núm. 17, Santiago 1934; P.L. PACHECO, *Perspectiva histórica del pensamiento sociopolítico de los Obispos chilenos (1962-1973),* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983; id., *Chile: crisis militar, alternativa democrática,* «Guión», núm. 313, Bogotá, junio 1983; R. PERAGALLO, *Iglesia y Estado,* Imprenta Gutemberg, Santiago 1923; F. PIKE, *The conflict between church and state in Latin America,* Knopf, Nueva York 1964; C. PRECHT BAÑADOS, *Diez años de la Iglesia chilena. Desafíos pastorales,* «Mensaje», núm. 303, Santiago 1981; J. RAMÍREZ ARELLANO - J. ARRIETA, *Toma de la catedral: un angustioso llamado a los cristianos,* «Mensaje», núm. 172, Santiago 1968; «Revista Católica», *Vida espiritual y religiosa de la Arquidiócesis,* núm. 870, Santiago 1910; F. SILVA, *Notas sobre el pensamiento socialcristiano a fines del siglo XIX,* «Historia», núm. 4, Santiago 1965; SILVA BASCUÑÁN, *Una experiencia socialcristiana,* Editorial del Pacífico, Santiago 1949; SILVA COTAPOS, *Historia eclesiástica de Chile,* Imprenta Gutemberg. Santiago 1925; O. SUNKEL, *Cambios sociales y frustración en Chile,* «Revista de la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Chile», año 23, Santiago 1965; id., *Cambios estructurales. Estrategias de desarrollo y planificación en Chile,* «CEREN», núm. 4, Santiago 1970; Cardenal D. TARDINI, *Sobre la unión de los católicos,* «Revista Católica», núm. 948, Santiago 1950; S. TORRES, *El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970,* Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1971; G. URZUA, *Los partidos políticos chilenos,* Editorial Jurídica, Santiago 1968; UNIDAD POPULAR, *Programa de la Unidad Popular,* «El Siglo», 23 de diciembre 1969.

Publicaciones periódicas: «Revista Católica», Santiago; «Revista Política y Espíritu», Santiago; «El Mercurio» (diario), Santiago; «El Siglo» (diario), Santiago.

I. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Para una mejor comprensión del rol de la Iglesia en el siglo XIX, es necesario, aunque sea a grandes rasgos, señalar algunos elementos del siglo XX que son determinantes en su evolución.

Chile es uno de los países del continente latinoamericano, que pese a presentar la misma problemática general, logra tempranamente superar la anarquía derivada de las características que presentó la independencia de las colonias hispanoamericanas, logrando evolucionar paulatinamente hacia la democracia restringida y luego ampliada en el siglo XX, con excepcionales momentos de desequilibrio. La fórmula que permite la estabilidad en la primera mitad del siglo XIX es la República autocrática (1830-1860) a partir de Diego Portales, que logra sentar la institucionalidad del país a través de la Constitución de 1833, presidencialista y autoritaria, que predomina casi un siglo (1833-1929).

Esta Constitución consagra los tres elementos básicos del poder de la oligarquía nacional, el control sobre la tierra como pilar estructurador de la sociedad, el sistema electoral censitario que da el control del Estado en forma permanente y el reconocimiento de la Iglesia como puntal del proceso, reiterando la unión del Estado y la Iglesia, y reconociendo la religión católica romana como la única oficial y excluyente de toda otra fe en el país[1].

La Iglesia chilena adquiere su autonomía como metropolitana, superando así su dependencia del arzobispado de Lima, a partir de 1841. Desde este momento comienzan las transformaciones de la vida eclesiástica del país, destacando la creación de la «Revista Católica», órgano del clero que unido a la colaboración de la Iglesia en la fundación de la Universidad de Chile en 1843 y en ella de una Facultad de Teología, permite una mejor preparación del clero, logrando destacar en América Latina[2].

La unión del Estado y la Iglesia tiene sus antecedentes en la etapa colonial, en que actuaban conjuntamente, teniendo la Iglesia control sobre la educación, el sistema de valores estructurados de la sociedad, parte del sistema administrativo, poder económico, rol que los nuevos países tratan de conservar; Frederick Pike señala que «(...) las autoridades eclesiásticas y sus partidarios laicos insistían en que la única tradición unificadora y constructiva a partir de la cual los latinoamericanos podrían establecer un orden y lograr progresos, era la tradición católica de los tiempos coloniales. Según afirmaban, apartarse de ella provocaría el caos y originaría instituciones políticas deformadas y antinaturales, por no estar arraigadas en el pasado. El chileno Diego Portales (la figura política dominante de 1830-1837) fue uno de los discutidos estadistas que creyeron necesario preservar el poder e

1. Cf. F. CAMPOS HARRIET, *Historia constitucional de Chile,* Editorial Jurídica, Santiago 1963.
2. Cf. F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago 1840-1940,* Talleres Gráficos Casa Nacional del Niño, Santiago 1940; «Revista Católica», *Vida espiritual y religiosa de la Arquidiócesis,* núm. 870 (Santiago 1910), p. 264-315.

influencia tradicionales de la Iglesia, como medio de obtener la unidad y estabilidad nacionales»[3].

Sin embargo, a partir de la década del cuarenta comienzan los roces entre el Estado y la Iglesia por los asuntos eclesiásticos, ya que la conservación del Derecho de Patronato por parte del Estado chileno le permitía injerencias en asuntos internos de la Iglesia, como por ejemplo, la elección de la jerarquía; esta situación permanecerá vigente hasta la separación de ambos poderes a partir de 1925. Será una de las problemáticas que marca la Iglesia decimonónica en Chile; otro problema que enfrentará la Iglesia es la tendencia laicista y socialista que comienza a proyectarse a partir de 1848 por influencia de los movimientos europeos, generando la «Sociedad de los Iguales», de Santiago Arcos y Francisco Bilbao, que serán rechazados por la Iglesia a través de una pastoral del arzobispo Rafael Valentín Valdivieso; por otro lado, un grupo de liberales disidentes trata de derrocar en 1851 la República autocrática, para imponer un gobierno democrático con sufragio universal y protección a los derechos individuales. Sus planteamientos están encaminados a conseguir establecer desde arriba y sin movilización popular las transformaciones necesarias para consolidar un capitalismo moderno, entre estas reformas liberales está el control sobre el poder de la Iglesia y el deseo de separarla del Estado. Si bien la revolución es controlada, se irán logrando en la segunda mitad del siglo las reformas necesarias para modernizar el proceso, entre ellas, paulatinamente, las referentes a la Iglesia; en 1873 bajo la presidencia de Errazuriz se promulgan reformas laicistas que someten al clero a la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos, se establece la libertad de cultos para todas las sectas religiosas; luego bajo la presidencia de don Domingo Santa María, se autoriza a los protestantes a establecer sus propios cementerios y se intenta legalizar el matrimonio civil, lo cual se logra en 1880 junto con el registro civil de nacimiento y el control sobre algunos cementerios.

Esta problemática se traslada al plano político, en la medida en que a partir de la década del cuarenta se van consolidando los dos partidos tradicionales, conservadores y liberales, impugnando estos últimos el rol de la Iglesia en la nación, apoyando medidas para contrarrestar su poder y control sobre lo administrativo y educacional, promueven ideas laicistas, apoyan a los protestantes y propician un proyecto de separación de la Iglesia y el Estado en 1888, que llega a discutirse en el Congreso pero que no es aprobado[4]. Por otra parte, como señala McBride, el poder de los organismos eclesiásticos y sus bienes eran ambicionados por los grupos económicos del país[5].

3. F. PIKE, *The Conflict Between Church and State in Latin America,* Knopf, Nueva York 1964, p. 7.

4. Cf. M. CRUCHAGA, *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado de Chile,* S/E, Madrid 1929; PERAGALLO ROBERTO, *Iglesia y Estado,* S/E, Santiago 1923; OVIEDO CARLOS, *Carácter de la separación Iglesia Estado en Chile,* «Finis Terrae», núm. 12, 1956,

5. G. MCBRIDE, *Chile land and society,* New York American Geographical Society 1936, p. 198.

El conflicto más serio de este período fue el llamado la «cuestión del sacristán» donde se confrontaron los dos poderes bajo el gobierno de don Manuel Montt, llegando a puntos altamente conflictivos como la amenaza de exilio que pesaba sobre el arzobispo Valdivieso, de no acatar el fallo de la Corte Suprema sobre el problema planteado. Si bien se llega finalmente a un acuerdo, este hecho agudizó el conflicto y para algunos autores, éste es el momento en que la Iglesia, en la historia chilena, se compromete en política a aliarse con el Partido Conservador. Paralelamente a este problema, el gobierno de Montt se negaba a aceptar el reingreso de los jesuitas al país y pretendía establecer relaciones con el Vaticano bajo sus propias condiciones, lo cual le fue rechazado[6].

Desde mediados del siglo, el país se ve enfrentado a la consolidación de su economía agrominera exportadora y a su integración en la división internacional del trabajo, lo que trae como consecuencia el desarrollo de la infraestructura y del urbanismo en forma progresiva, provocando importantes transformaciones socioeconómicas en el país. Los grupos dominantes, sin mayores confrontaciones, promueven simultáneamente el progreso, pero no parecen estar dispuestos a aceptar la dinámica social que estos cambios provocan, agudizando la problemática social y la concentración de la riqueza. A ello se une, que en la primera mitad del siglo, predomina el control nacional sobre la economía y el liberalismo va penetrando en el país lentamente, por ello al comienzo el *laissez faire* no es dominante y se busca proteger los intereses nacionales utilizando al Estado para la defensa de ellos. Luego en la segunda mitad del siglo, cuando la doctrinal liberal clásica es predominante y comienza la fuerte penetración del capital extranjero, el Estado asumirá su puesto tradicional en esta doctrina, subsidiario y gendarme, por lo cual tampoco intentará asumir los desequilibrios que se van generando.

A partir de la segunda mitad del siglo, se consolida la minería como uno de los elementos económicos que sostiene la nación, perdiéndose poco a poco el control nacional sobre la economía y los recursos naturales, que irán siendo asumidos por el capital extranjero, inglés y luego norteamericano, como ocurre en la mayor parte de América Latina, generándose una etapa denominada de desnacionalización de las economías nacionales, que dura hasta los años treinta del siglo XX. A este fenómeno en el proceso chileno, lo ha llamado Aníbal Pinto la «frustración del desarrollo», y tiene fuertes incidencias sociales sobre el país[7].

La Iglesia se mostrará crecientemente preocupada por esta situación, lo que irá marcando su propia evolución en forma característica. Sin embargo, la forma como se enfrenta la cuestión social no significa una crítica al orden establecido, con el cual la Iglesia está acorde, se hace desde la perspectiva de la beneficencia y la caridad hasta fines del siglo, cuando la encíclica

6. Cf. F. ARANEDA, op. cit.

7. En este aspecto seguiremos los lineamientos del trabajo de M.A. HUERTA, *Evolución histórica del agro y la Reforma Agraria en Chile 1920-73,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983.

Rerum Novarum asume, por primera vez, el problema social y da los primeros fundamentos de una doctrina social de la Iglesia.

La Iglesia, para enfrentar los problemas anteriormente reseñados, crea diversos elementos a partir de la década del treinta, como son los colegios en manos de congregaciones católicas, como los Sagrados Corazones en 1834, el Colegio San Ignacio (1856), las Escuelas Católicas de Santo Tomás de Aquino (1862) y otras; las congregaciones como los Hermanos de las Escuelas Cristianas (1862) entre otras, que asumen parte del problema social; a nivel de la formación cristiana, destacan los Círculos de Estudios vinculados a las Congregaciones Marianas y al San Ignacio, donde se harán importantes reflexiones sobre lo social y los Círculos Católicos de la Juventud (1876), lo mismo que las Conferencias de San Vicente de Paúl (1856), las cofradías y asociaciones obreras, y los seminarios, junto a la creación de la universidad Católica (1889)[8].

Políticamente, el país ha logrado ir evolucionando hacia la democracia restringida luego de la década del sesenta, bajo un esquema de predominio presidencialista no muy efectiva por las luchas partidistas.

A esto se une la Guerra del Pacífico (1879) con Bolivia y Perú que marcará al país; la victoria en ella no sólo amplía el territorio nacional en forma significativa, sino que da a Chile el control de las salitreras; pese a que por diversos motivos un 60 % de ellas queda bajo el control inglés, significará importantes ingresos nacionales que se destinarán al desarrollo de la infraestructura y del urbanismo ayudando a consolidar dos nuevos grupos sociales en forma paulatina, el sector medio, vinculado a las actividades administrativas, comerciales y de profesiones liberales, y los sectores obreros urbanos, vinculados al desarrollo de la infraestructura y de la minería. Estos dos nuevos grupos sociales no tendrán vías institucionales de integración al desarrollo nacional, ni serán incorporados por los partidos tradicionales, agudizándose su presión por solucionar sus problemas y por integrarse, lo cual marcará el proceso chileno de fines del siglo XIX.

Otro hecho destacado a finales del siglo con fuerte incidencia nacional, es la pacificación de la Araucanía (1881), toda la zona al sur de Concepción, que desde la colonia estaba en manos de los indios araucanos, esto le permitirá al país incorporar teóricamente unas 800 000 hectáreas de cultivo y unas 600 000 hectáreas de bosques, desarrollándose un proceso de colonización de esta vasta zona, que principalmente se dedicará a la producción de trigo y ganadería[9].

En 1891, se confrontan dos tendencias políticas y socioeconómicas en el país, generando una revolución bajo la presidencia de don José Manuel Balmaceda. Por una parte, los partidarios de un ejecutivo fuerte, que se imponga y pueda consolidar los cambios necesarios a la nación por encima

8. Cf. F. ARANEDA, op. cit; F. ALIAGA, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudios a las Comunidades de Base,* ESEJ, Santiago 1977; C. SILVA COTAPOS, *Historia Eclesiástica de Chile,* S/E, Santiago 1925.

9. Cf. M.A. HUERTA MARÍA, op. cit.

de los grupos de intereses dominantes, con un esquema nacionalista, orientado a impulsar la industrialización y el control del capital extranjero; y el otro grupo, partidario del predominio parlamentarista, el librecambismo y el desarrollo del país en base al capital extranjero. Esta última tendencia es la que con ayuda del capital inglés triunfa en la revolución consolidando la dependencia y el parlamentarismo[10].

Un hecho importante de destacar es cómo a partir de la década del setenta comienzan a darse las primeras huelgas y presiones de los sectores populares con débil organización y fácilmente controladas, pero que ponen de manifiesto las dificultades de los sectores más débiles, lo cual tiende a acercar los grupos dominantes, especialmente conservadores y liberales cuya mayor discrepancia había sido la controversia por la Iglesia ya superada casi en la práctica a fines del siglo, por otra parte se impone el parlamentarismo que no responde a una democratización sino a la diversificación de la oligarquía.

Es interesante señalar la actuación de la Iglesia en esta revolución, ya que fue llamada por los grupos en conflicto a oficiar de mediador, el resultado fue la división de los sectores eclesiásticos, por lo cual el arzobispo Mariano Casanova debió llamar al clero a prescindir de participar en el conflicto por ser éste netamente político, esto lo hace en una pastoral de mayo de 1891, aconsejado por León XIII[11].

La Iglesia, a fines del siglo, manifiesta una importante proyección sobre el país a través de su acción. Desde que se creó (1858) el Colegio Pío Latinoamericano en Roma comienza a vincularse el clero nacional con las experiencias europeas a nivel de lo social, especialmente belga y francesa, lo cual se ratifica con el concilio Vaticano I (1870). Hay un importante aumento en el país de órdenes y congregaciones religiosas y diocesanas que ayudarán a consolidar el rol de la Iglesia en toda la vida nacional.

En 1895 monseñor Casanova convoca el Sínodo Diocesano de Santiago, en el cual se redactan los artículos básicos de la legislación canónica para el gobierno de la Iglesia chilena, que luego será ratificado en el Congreso Plenario de América Latina (1899) en Roma, que lo impondrá para el resto del continente, e igualmente estará acorde en su mayoría con el Código de Derecho Canónico promulgado en 1918.

En 1889 monseñor Casanova funda la Universidad Católica de Chile que reforzará la línea de pensamiento de la Iglesia jugando un destacado papel en la nación hasta la actualidad.

En lo social destaca la fundación de los patronatos, tomados de la experiencia belga, que tenía por objetivo crear una serie de círculos de estudio para explicar la posición de la Iglesia ante los problemas sociales, lo cual se

10. Cf., sobre la historia del país en el siglo XIX, A. EDWARDS, *La Fronda aristocrática,* Ediciones del Pacífico, Santiago 1959; D. AMUNATEGUI, *El progreso intelectual y político de Chile,* Editorial Nacimiento, Santiago 1936; R. DONOSO: *Breve historia de Chile,* Eudeba; F. ENCINA, *Historia de Chile,* Editorial Zig Zag, Santiago 1950.

11. Cf. F. ARANEDA, *Breve historia de la Iglesia en Chile,* Universidad Católica, Santiago 1968.

verá reforzado por la encíclica *Rerum Novarum;* esta institución vinculó a los jóvenes de la oligarquía con los trabajadores, acercándoles a la realidad nacional y despertando su conciencia social[12].

Lo anterior, unido a la creación de la Sociedad de San José (1885), de orientación mutualista para los obreros, y a la sociedad de San Vicente de Paúl (1880), lleva a una intensa labor en favor de los trabajadores y sus problemas por parte de la Iglesia, lo cual, si bien tenía un enfoque paternalista al comienzo, se modifica con la difusión de la encíclica social del papa León XIII.

El impacto de la encíclica *Rerum Novarum* en Chile fue grande y conflictivo, ya que el Partido Conservador no deseaba modificaciones del *statu quo* y no asumía el problema social. Mientras, por otro lado, un grupo de laicos católicos y religiosos comenzó a generar actividades inspiradas en ella, que coincidieron con los primeros esfuerzos de los trabajadores urbanos por organizarse y defender sus derechos[14].

II. Los cambios en la sociedad chilena y en la Iglesia en la primera mitad del siglo XX

1. *Separación de la Iglesia y el Estado (1925)*

Las primeras décadas del siglo XX, para Chile, estarán marcadas por la lucha de los sectores medios y obreros urbanos por conquistar la democracia ampliada, sin que por ello se pretenda una modificación radical del sistema imperante, más bien se trata de modernizar las estructuras, democratizando el proceso sociopolítico y económico del país. Como se señaló anteriormente, los partidos tradicionales no llegaron a incorporar a sus filas los nuevos sectores sociales ni sus aspiraciones, las cuales son canalizadas por el Partido Radical y el Partido Democrático, y más tarde por el nacimiento de los partidos obreros: socialista y comunista. Al comenzar el siglo veinte, el problema social no ha sido asumido ni por el Estado ni por los partidos políticos tradicionales, la presión de los sectores obreros se manifiesta en huelgas, que son fuertemente reprimidas originando las llamadas «*masacres* obreras» en las primeras décadas del siglo.

Los sectores populares urbanos luchan por conseguir la sindicalización y una legislación laboral y social que los proteja, para lo cual cuentan con el apoyo de amplios sectores de la Iglesia y la juventud conservadora. Más tarde, en 1909, se forma la Federación Obrera de Chile, enmarcada al comienzo de la actividad mutualista, pero que va derivando poco a poco,

12. Un papel desempeñan en ella los estudiantes del Colegio de San Ignacio, de los jesuitas, de donde saldrán importantes hombres de la Iglesia chilena como de la política nacional.
13. Cf. F. Aliaga, op. cit.; del mismo autor, *Historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* ESEJ, Santiago 1973.
14. Destacan entre otros: Melchor Concha y Toro, monseñor Miguel Clar, Juan Enrique Concha Subercasseaux, monseñor Martín Rucker, Juan Ignacio González Eyzaguirre.

hacia la izquierda e integrándose a la Tercera Internacional Comunista en 1919.

La inquietud de la Iglesia por los sectores obreros se plantea tanto a nivel espiritual como material, destacando la labor de algunos sacerdotes que crearán conciencia y fomentarán la formación de grupos de jóvenes de los principales colegios católicos en el pensamiento y la acción social cristiana, como los padres, Guillermo Viviani Contreras, Fernando Vives Solar, Jorge Fernández Pradel, al comenzar el siglo. Tuvieron una fuerte influencia a nivel político y en la formación de los futuros líderes del movimiento de la juventud conservadora, que más tarde formarán la Democracia Cristiana, como Eduardo Frei, Bernardo Leigthon, Ignacio Palma[15].

La situación socioeconómica del país se agrava progresivamente a partir de la primera guerra mundial, especialmente por la aparición del salitre sintético que desplazará paulatinamente al salitre natural, principal producto de exportación en que se sostiene la economía nacional; constituyendo el 50 % de las entradas ordinarias del Estado, la cesantía será de proporciones alarmantes, lo que agudizará la situación social de los sectores populares, sobre todo si consideramos que la economía agraria también presenta crisis al producirse un desequilibrio entre el crecimiento de la población muy acelerado y la producción agrícola deficitaria, cubriéndose la diferencia con importación de alimentos y materias primas agropecuarias. A ello se une la necesidad de reemplazar el salitre como elemento básico de exportación, lo cual se hará con el cobre, para lo cual se recurre al capital extranjero, en este momento como casi siempre de América Latina, el capital norteamericano, que irán aumentando su participación en la economía chilena.

Frente a esta situación, que en lo político se manifiesta como presión por una democratización, las elecciones de 1920 aparecen como una coyuntura, que permitirá el triunfo de la Alianza Liberal, con la candidatura de Arturo Alessandri, que representa a los sectores medios y populares con un vasto programa de cambios, en los cuales prima el lema de «asumir la cuestión social» y de «un Chile para los chilenos».

Alessandri enfatiza la necesidad de resolver el problema social y del reconocimiento del rol del trabajador en la nación y, por tanto, de sus derechos; en este sentido, se considera una amenaza para los que se opongan a ello y quieran conservar el *statu quo* tal como está. Su triunfo en las elecciones, gracias al cambio de la ley electoral que permite ampliar los estamentos que participan, significan el ascenso de los sectores medios y populares al poder, que por primera vez se mantendrán en él hasta la década de los cincuenta.

El país ha sufrido importantes transformaciones hacia la década de 1920, su población asciende aproximadamente a 3 800 000 habitantes, de los cuales todavía hay un 54 % rural, pero el urbanismo va conquistando terreno; la economía ha encontrado serios problemas debido a la crisis del salitre,

15. Cf. Grayson, *El Partido Demócrata Cristiano Chileno,* Editorial Francisco de Aguirre, Santiago 1968.

urge reorientar el proceso económico con espíritu nacionalista, que es lo que postula este presidente, quien intentará consolidar reformas sociales (legislación social, Código del Trabajo, sindicalismo, educación, etc.), reformas administrativas (fortalecer el ejecutivo, creación de instituciones que fomentan el cambio a nivel del Estado), reformas políticas (contenidas en la constitución política de 1925) y reformas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, buscando la separación[16].

A pesar de haber sectores mayoritarios favorables al cambio, incluyendo la Iglesia, los sectores medios, populares, los partidos Radical, Demócrata, Alessandri no cuenta con mayoría en el Parlamento, donde serán frenados todos sus proyectos de ley, necesarios para los cambios propuestos en su programa. Esto lleva a un planteamiento militar en 1924, que tiende a ratificar el orden establecido y frenar las posibilidades del cambio, esta Junta será a su vez derrocada por otro movimiento militar en 1925 que se declara partidario de los cambios, permitiendo el regreso del mandatario al país y la aprobación de la legislación necesaria para implementar el proceso, entre ellos, la nueva constitución[17].

A partir de este momento comienza un proceso de democracia ampliada, que busca la integración de los nuevos sectores sociales a través de la sindicalización urbana[18] y la legislación social; la constitución de 1925 representa para el país el régimen presidencial, la separación de la Iglesia y el Estado y el reconocimiento, por primera vez, de la función social de la propiedad privada, a la cual le pone un límite, pero la conserva como pilar del proceso. Esta Constitución tendrá vigencia hasta el golpe militar de 1973, un aspecto importante en ella es el nuevo rol del Estado, que superando el concepto subsidiario del liberalismo clásico, adopta una intervención directa en el problema social nacional y en ciertas áreas de la economía[19].

La separación de la Iglesia y el Estado se hace con plena participación de ambos, en un entendimiento mutuo, sin conflictos. Alessandri había tratado personalmente en Roma el asunto con el papa Pío XI y con el cardenal secretario Pedro Gasparri, y en Chile confía la redacción del artículo a monseñor Rafael Edwards y a don Carlos Aldunate Solar, lo que luego será revisado por el nuncio monseñor B. Aloisi Masella. Al momento de consolidarse la separación, el 18 de septiembre de 1925, bajo el gobierno del arzobispo Crescente Errázuriz, el Episcopado declara que, «el Estado se

16. Cf. M.A. HUERTA: op. cit. Alessandri A., *El Presidente Alessandri a través de sus discursos y actuaciones políticas,* Imprénta Gutemberg, Santiago 1926.

17. Cf. M.A. HUERTA, op. cit., Ch. ELGUETA, *Breve historia de medio siglo en Chile,* en «América Latina»; *Historia de medio siglo,* Editorial Siglo XXI, México 1977; J. JOHNSON, *Atrincheramiento político de los sectores medios en Chile,* en H. GODOY, *Estructura social de Chile,* Ediciones Universitarias, Santiago 1971.

18. La legislación sindical (ley 4057) sólo es aceptada por los sectores dominantes mientras no toque al campesino, dadas las dificultades de Alessandri, éste acepta transigir. Los campesinos entrarán a la sindicalización sólo a partir del gobierno de Eduardo Frei realmente, cuya ley de sindicalización corresponde al año 1967.

19. Cf. F. CUMPLIDO, *La Constitución de 1925 y el cambio social,* «Mensaje», n.° 250, julio, Santiago 1976, p. 273.

separa en Chile de la Iglesia; pero la Iglesia no se separará del Estado y permanecerá pronta a servirlo; a atender al bien del pueblo; a procurar el orden social; a acudir en ayuda de todos, sin excepción de sus adversarios en los momentos de angustia en que todos suelen, durante las grandes perturbaciones sociales, acordarse de ella y pedirle auxilio»[20].

Con esta separación, si bien se da por terminado el derecho de Patronato, y la religión oficial y excluyente, el Estado reconoce a la Iglesia la personalidad de derecho público, la ayuda económica y su rol en el proceso nacional.

A partir de este momento, la Iglesia se reorganiza eclesialmente a nivel del territorio nacional, creándose nueve diócesis más: Valparaíso, Temuco, San Felipe, Rancagua, Linares, Talca, Chillán, Antofagasta, Puerto Montt, entre 1925 y 1939, quedando así constituida por tres arquidiócesis, doce diócesis, dos vicariatos apostólicos, una prefectura apostólica y la vicaría castrense creada a partir de 1910 para la pastoral entre las fuerzas armadas[21].

A partir de este momento, claramente la Iglesia deja de ser defensora del *statu quo* y comienza a promover el cambio social, considerando que el origen del problema está en las injustas y desequilibradas estructuras nacionales; es claro que la posición no es al comienzo totalmente unánime, pero en corto tiempo se presenta así, como consecuencia de la necesidad de poner en práctica las enseñanzas de la encíclica *Rerum Novarum.*

De este modo el siglo veinte comienza para Chile, a nivel del catolicismo y de la Iglesia, marcado por lo social, con fuertes influencias de Europa, especialmente belgas y francesas, unidas a la encíclica mencionada y a las experiencias de fines del siglo XIX, con la ventaja de que ahora se identifican mejor los orígenes del problema, lo cual permite ir superando la actitud paternalista del período anterior.

Las primeras pastorales y acciones organizativas del siglo dan muestra clara del interés y esfuerzo de la Iglesia por asumir los dos temas centrales que la preocupan: lo social y la relación de la Iglesia con lo político. Sobre lo social podemos mencionar la pastoral de monseñor Ignacio González en 1902, recogiendo las enseñanzas de la *Rerum Novarum,* o la destacada labor, a favor de los obreros en el norte del país, de monseñor José María Caro; la organización del primer Congreso Social Católico en 1904; o la labor en defensa de los indígenas del sur realizada por monseñor José Fagnano y el Congreso Araucanista de los Obispos de Chile en 1916; o la destacada labor desde su cátedra de Economía Social en la Universidad Católica de Santiago, del profesor Francisco de Borja Echeverría, que intenta poner en contacto a sus alumnos con la realidad social misma[22].

20. Declaración conjunta del Episcopado chileno citada en F. ARANEDA, *Cien años del Arzobispado de Santiago,* op. cit., cf. F. ALIAGA-G. OSORIO, *Historia de la Iglesia en Chile en el período 1914-1939,* en *Historia de la Iglesia,* Ediciones EDICEP, Valencia 1982, p. 637.

21. Cf. ALIAGA-OSORIO, op. cit., p. 644.

22. Al respecto, pueden consultarse los números de la «Revista Católica» en las primeras

La Iglesia intenta integrar a los laicos a esta labor de estudiar la problemática social y la doctrina de la Iglesia al respecto, como a la búsqueda de soluciones dentro de este espíritu; lo intenta a través de la promoción de obras de tipo mutual, cooperativas, sindicalización, capacitación en talleres, educación y reflexión a través de círculos de estudio, traducidos en obras como el Patronato de los Sagrados Corazones (1907), la Liga del Trabajo (1907), la Sociedad de Ollas Infantiles (1908), los Centros Obreros de Instrucción (1917), la Sociedad de Apostolado de Instrucción (1918), la fundación de la Asociación Nacional de Estudiantes Católicos (ANEC) en 1915 y la Federación Chilena del Trabajo que agrupaba a los sindicatos católicos en 1922. Destaca igualmente la labor de monseñor Martín Rucker en la formación de los círculos de estudios, del padre Guillermo Viviani como promotor de sindicatos católicos y de las Casas del Pueblo, del padre Fernando Vives, asesor del pensamiento juvenil socialcristiano, considerado como uno de los más importantes, expulsado dos veces del país por promover actividades de tipo social; la labor del padre Jorge Fernández Pradel en la formación de centros obreros y los encuentros de los lunes[23].

También las pastorales reflejan esta preocupación; pueden mencionarse en 1920 la de monseñor Gilberto Fuenzalida sobre *Los deberes de los católicos en los momentos actuales;* monseñor Crescente Errázuriz en 1921 sobre *La acción social;* en 1922 monseñor José María Caro sobre «las orientaciones sociales señaladas por los pontífices»; monseñor Antonio Castro sobre *La acción social que exige la unión de los católicos bajo la dirección jerárquica de la Iglesia,* en 1922; o la de monseñor Rafael Edwards, *El clero y la acción social,* en 1922; monseñor Gilberto Fuenzalida sobre *Los presentes males de la patria y sus remedios,* en 1925, entre otras muchas[24].

La problemática social fue descrita así por monseñor José María Caro: «... la cuestión social es por sobre todo una cuestión moral y religiosa íntimamente relacionada con la eterna salvación de los hombres; como ya se ha dicho proviene de las dificultades y perturbaciones que padece la sociedad actual, las cuales no son más que el fruto y manifestación del desorden general que reina en el mundo a causa de que la mayor parte de los hombres, al menos prácticamente, han olvidado su origen divino y común del mismo Padre y dependencia del Creador»[25].

Respecto de lo político, en 1922 monseñor Crescente Errázuriz trató de establecer los límites entre la Iglesia y el Partido Conservador señalando

décadas del siglo, donde se fueron reseñando estos hechos; F. Silva, *Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX,* «Historia», n.º 4, Santiago 1965, p. 237.

23. Al respecto pueden consultarse las interesantes obras de F. Aliaga, *Itinerario histórico de los Círculos de Estudios a las Comunidades de Base,* op. cit., *La historia de los movimientos apostólicos juveniles de Chile,* op. cit.

24. Todas ellas pueden encontrarse en la «Revista Católica», en el mismo orden de cita: n.º 462, p. 688, 1920; n.º 483, p. 428, 1921; n.º 500, p. 844, 1922; n.º 500, p. 855, 1922; n.º 521, p. 940, 1922; n.º 570, p. 696, 1925.

25. J.M. Caro, *Orientaciones sociales señaladas por los Pontífices,* «Revista Católica» n.º 500, p. 844, Santiago 1922.

que «... la Iglesia ni responde por los actos de un partido político, ni pretende influir en ellos, y deja a esos partidos en completa independencia. En cambio, la exige también completa y absoluta para la propia acción; ni los hombres ni los partidos políticos deben inmiscuirse en lo que atañe al gobierno eclesiástico...»[26] Se establece igualmente la prohibición absoluta para el clero de participar en política, lo cual genera descontento y oposiciones dentro de la Iglesia, cuyos miembros participaban desde el siglo pasado en política con el Partido Conservador, situación que no se resuelve sino hasta 1934 cuando, hecha la consulta a Roma, responde el cardenal Eugenio Pacelli, secretario de Estado en la que se establece que «un partido político, aunque se proponga inspirarse en la doctrina de la Iglesia y defender sus derechos, no puede arrogarse la representación de todos los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca un valor absoluto para todos, y sus actuaciones prácticas están sujetas a error. Por lo mismo, debe dejarse a los fieles la libertad que les compete como ciudadanos de constituir particulares agrupaciones políticas y militar en ellas, siempre que éstas den suficientes garantías de respeto a los derechos de la Iglesia y de las almas»[27].

El Episcopado chileno reforzará la carta del cardenal Pacelli con una nueva pastoral, *La Iglesia, la Acción Católica, La Política y los Partidos Políticos,* en noviembre de 1935.

De la labor anteriormente mencionada hay dos elementos que se deben destacar por lo que representarán en el desarrollo del país; la ANEC y los Círculos de Estudios. Respecto de lo último, donde tuvo gran influencia el padre Viviani, inspirado en la experiencia europea, y la formación de una *elite* escogida, que actuase luego como un fermento en la sociedad, en la doctrina social de la Iglesia, *elite* confrontada con la realidad nacional, por encima de los partidos políticos, «la centralidad del Evangelio, era fuente de toda espiritualidad, y a partir de su lectura, nacía el compromiso con los necesitados y con los obreros por encima de los partidos políticos»[28]. De estas reflexiones sale la primera conciencia social cristiana, que ayudará en la formación de destacados hombres en la Iglesia y en la política nacional.

La ANEC fundada en 1915 por el presbítero Julio Restat y dos estudiantes universitarios, Eduardo Cruz Coke y Emilio Tizzoni, se basa en tres factores: grupo escogido, confesional y el apostolado social. Especialmente cuando comienza a ser asesorado por el padre Óscar Larson en 1928, se orienta a la formación doctrinal de estos jóvenes y a la acción social, formando igualmente destacados personajes de la vida nacional, más tarde se fusionará con la Acción Católica.

Toda esta actividad se verá reforzada por una nueva coyuntura, la crisis mundial de 1929 que afecta profundamente al país agudizando todos sus problemas.

26. Citado por Aliaga-Osorio, op. cit. p. 625.

27. «Boletín de la Acción Católica» de Chile, n.º 17, p. 525, Santiago 1934.

28. F. Aliaga, *La historia de los movimientos,* op. cit., p. 37.

2. *La crisis mundial de 1929 y las transformaciones del país*

En 1927 había asumido el poder el general Carlos Ibáñez, quien forma un gobierno fuerte, que amplía y moderniza la administración, dando gran impulso a las obras públicas, organismos de fomento e inversión estatal a través de empréstitos extranjeros; sin embargo, su política se verá detenida por los efectos de la crisis mundial. Unido a esto, la restricción de las libertades y soluciones no adecuadas a algunos de los problemas internos, agravados ahora por la crisis, genera un movimiento nacional de amplio espectro político, que lo obliga a renunciar en 1931.

Chile presenta ya en su desarrollo antes de la crisis algunos desequilibrios, además de una fuerte dependencia económica, que harán más profundos sus efectos y que se superan muy lentamente, especialmente en la agricultura.

La economía nacional se sostiene en la minería. Perdido ya el salitre como sostén de las exportaciones, ha sido reemplazado lentamente por el cobre, explotado en gran medida, con capital norteamericano; el desempleo generado por la crisis del salitre aún no se ha solucionado, cuando vienen los efectos de la crisis de la economía mundial. El producto *per capita* entre 1927 y 1932 ha perdido el 50 %, la economía se encuentra casi paralizada, se han suspendido las obras públicas, la cesantía ha aumentado en forma alarmante, las reservas de oro también caen y la deuda externa no ha podido cancelarse, la moneda ha perdido la convertibilidad y los términos de intercambio se han deteriorado en un 73,2 %. Las consecuencias: miseria, hambre, desempleo, crisis social, política y económica[29].

El país toma lentamente dos medidas frente a la crisis, que son comunes por lo general en América Latina, a la cual esta situación obliga a cobrar conciencia de su dependencia y subdesarrollo, de la necesidad de un proceso de crecimiento «hacia adentro», el cual se intentará aprovechando la coyuntura mundial a través de la promoción de un proceso de «industrialización en sustitución de importaciones», de un esquema proteccionista; el segundo cambio importante: un nuevo rol del Estado, acorde con los planteamientos del neoliberalismo de ahora: un Estado benefactor e intervencionista en aspectos económicos. Dada la debilidad de la burguesía nacional, el apoyo del Estado es indispensable para promover la industrialización, lo cual se hará a través de la creación de organismos como la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) en 1939, desarrollo de la infraestructura de los servicios, respaldo financiero, al mismo tiempo que el Estado se convierte en receptor y neutralizador de las tensiones sociales a través de la movilidad y del desarrollo de los servicios.

Desde el punto de vista sociopolítico, es un período de inestabilidad y crisis agravada por el marco internacional de este momento de entreguerras, que tendrá fuertes repercusiones en Latinoamérica. Por un lado, la tercera tendencia política nacida en Europa: el fascismo, tiene presencia en el país a través del Movimiento Nacional Socialista de Chile dirigido por Jorge González von Marées; por otro lado, la izquierda influida por las proposiciones del VII Congreso de la Tercera Internacional, de enfrentar al enemigo común del capitalismo y del marxismo, el fascismo, a través de una alianza política amplia: los frentes populares. En Chile, los partidos Comunista, Socialista y Democrático se unirán al partido radical para formar el Frente Popular Chileno, considerado por la derecha tradicional como una gran amenaza.

La fuerza del movimiento obrero internacional se manifiesta en Chile a través del fortalecimiento de las organizaciones obreras, consolidación del partido Socialista, del sindicalismo, aunque es importante hacer notar que esto ocurre principalmente a nivel urbano, el campesino permanecerá al margen de estas transformaciones.

Políticamente, después de la dictadura de Ibánez (1927-1931), el gobierno siguiente es derrocado por un pronunciamiento militar en 1932, con orientación socialista, que intenta en un corto lapso crear todos los instrumentos jurídicos para un cambio radical, y es depuesto en el mismo año. Se convocan elecciones presidenciales en las que sale triunfante nuevamente Arturo Alessandri, quien realiza un gobierno moderado, autoritario, que no logra dar soluciones efectivas a la problemática generada, lo cual unido a algunos hechos desfavorables al gobierno, como la matanza del Seguro Obrero y la represión de la huelga de los ferrocarriles, abren camino al Frente Popular, desprestigiando a la oligarquía tradicional.

El Frente Popular gana las elecciones de 1938 con don Pedro Aguirre Cerda, radical y con el compromiso de los comunistas de no asumir cargos de gobierno. Esta coalición gobernará durante tres períodos (1938-1952). Es la primera vez en la historia del país que una coalición de izquierda llega al poder por la vía electoral.

El programa de gobierno del Frente Popular estaba orientado a favorecer la modernización del país, poniendo énfasis en la industrialización, la expansión y consolidación de una política social, que incluya la transformación del agro. Sin embargo, este último punto no podrá ser abordado, porque significa un conflicto fuerte con los terratenientes, que aún conservan el control rural, por ello los gobiernos del Frente deberán dar prioridad a sus metas, inclinándose por la industrialización y a cambio negocian el agro y la sindicalización de los campesinos, de allí, que este sector no se incorpore a los cambios planteados; por ello en este momento se dan los primeros movimientos campesinos e intentos de organización del sector.

Bajo los gobiernos del Frente Popular, el país se integra al primer proceso de industrialización en los términos ya señalados, logrando sentar las bases para una evolución económica orientada a las necesidades y desarrollo nacional, aun cuando se lleva a cabo con grandes desequilibrios, que se harán más evidentes en la década del cincuenta. Por otra parte, es el momento en que se logra una legislación social y se fortalece la sindicalización,

29. Cf. M.A. Huerta, op. cit.; Aranda-Martínez, *Las bases económicas, algunas características estructurales en Chile hoy,* Siglo XXI, Santiago 1971; O. Sunkel: *Cambios estructurales. Estrategias de desarrollo y planificación en Chile,* «CEREN» n.º 4, Santiago 1970.

promoviendo los sectores medios y populares urbanos; sin embargo, la década del cincuenta presenta el agotamiento de este modelo y la necesidad de asumir los desequilibrios, unido a los efectos, sobre el país, de las políticas de la guerra fría, que llevarán a paralizar toda transformación por miedo al comunismo[30].

La Iglesia, durante este período, tiene una destacada actuación, siguiendo la línea social y el análisis de la realidad nacional. Los organismos a través de los cuales se había comenzado a desarrollar el pensamiento social cristiano, y las enseñanzas de la doctrina social de la Iglesia, se ven ratificados por los efectos de la crisis del veintinueve y por la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI en 1931.

La dictadura de Ibáñez, al implicar un receso político, impulsa a la juventud católica a participar activamente en los organismos de la Iglesia, como los Círculos de Estudio y la ANEC, que estudian lo social, la realidad nacional y la doctrina de la Iglesia. Esto consolida la formación de grupos de jóvenes, que más tarde tendrán importante actuación en la política nacional y en el interior de la Iglesia, y también ratifica el planteamiento de la abstención política de estos organismos por parte de muchos sacerdotes, y por parte de la juventud en esta acción social, que ya había sido enunciada por don Crescente Errázuriz, pero no aceptada por todos los obispos.

Paralelamente a ello, los grupos socialcristianos desde la década del veinte han ido intentando formar un partido o movimiento que los represente. Hasta 1934 sólo se trata de agrupaciones de corta duración: el Partido Popular Corporativo (1920), el grupo Germen (1928), que sostenía que era «imposible ser al mismo tiempo un buen cristiano y un buen conservador», debido a la actitud del partido, que ratifica el *laissez faire,* ignora el problema social y no asume las encíclicas sociales; la Liga Social (1931), el Partido Social Sindicalista (1932). Todos ellos tienen en común ser asesorados por alguno de los sacerdotes destacados en la acción social, como los padres Vives y Viviani, el rechazar el capitalismo y el socialismo, para inclinarse por el corporativismo y no aceptar roles políticos[31].

El año de 1931 tiene especial significado para evolución de la acción de la Iglesia, con la creación de la Acción Católica, siguiendo la proposición del papa Pío XI en la encíclica *Ubi Arcano Dei* de 1922; el Episcopado chileno, en carta pastoral del 25 de octubre, la oficializa con el objetivo de integrar a los laicos como parte activa y responsable del apostolado, y ser un baluarte contra el socialismo y el comunismo[32].

Tiene una rápida difusión por el país, se estructura según el modelo italiano e incorpora todas las experiencias precedentes, entre ellas la

30. Cf. M.A. HUERTA, op. cit.; J. JOBET, *El Partido Socialista. El Frente Popular en Chile,* «Arauco», febrero, n.º 85, G. URZUA, *Los partidos políticos chilenos,* Editorial Jurídica, Santiago 1968; J. MORRIS, *Las elites, los intelectuales y el consenso,* Editorial del Pacífico, Santiago 1967; GUNDER FRANK, *La política económica en Chile del Frente Popular a la Unidad Popular,* Santiago 1972.

31. Cf. GRAYSON GEORGE, op. cit.

32. Cf. ALIAGA, *Itinerario...,* op. cit.

ANEC, Círculos de Estudios, etc. En sus organismos componentes tienen gran importancia los Secretariados y, entre ellos el de Asistencia Social y Actividades Económicas Sociales, dirigidas por el padre Vives, siendo el asesor general hasta 1938 monseñor Rafael Edwards.

El marco en que comienza su acción en el país, son los efectos de la crisis de 1929 a nivel socioeconómico y la apertura política, que, para los jóvenes, plantea el dilema de participar o no en política, situación que se resuelve en 1934 con la carta del cardenal Pacelli, ya mencionada, que separa esta organización de toda acción política. Sin embargo, muchos de los jóvenes católicos, entre ellos Bernardo Leighton, Eduardo Frei, Manuel Garretón, Radomiro Tomic, piensan que la única forma real de asumir el problema social es atacando sus orígenes, para lo cual es necesaria la acción política; así deciden en 1934, incorporarse con otros jóvenes al Partido Conservador.

Otro aspecto relevante de esta década del treinta en los católicos, es la gran dinámica que adquiere su acción manifestada a través de congresos, asambleas, congresos eucarísticos, que culminan con el Congreso Eucarístico Internacional, realizado en Buenos Aires en 1934; la participación de la ANEC en el Congreso Iberoamericano de Roma. Todo ello lleva a la Acción Católica a una actuación destacada a través de obras como la Acción Popular, Bolsa del Trabajo, Unión de Trabajadores Católicos, Vanguardia Obrera Juvenil, Casa Social, Liga Social Juvenil, Sindicato de Suplementeros, entre otros; desarrolla una significativa labor a nivel nacional, lo cual va creando una nueva mentalidad en los católicos chilenos, orientada hacia la acción social no política, ayudados por pastorales del Episcopado, como la de septiembre de 1932 sobre *La verdadera y única solución de la cuestión social,* que guían su acción.

Hay que destacar un importante aspecto: la consolidación de un grupo representativo de los obispos chilenos, que pone en común unos criterios de evangelización y proyección de la Iglesia en la comunidad nacional, ya que hasta la década del treinta cada obispo había planteado su pastoral. El hecho que lleva a esta organización es la oficialización de la Acción Católica, para lo cual fue necesario poner los criterios en común, generando una pastoral del Episcopado chileno. Esta tendencia que se ratifica con otra pastoral conjunta sobre la *Quadragesimo Anno,* en la que se señalaba *La verdadera y única solución de la cuestión social* (1932), lo mismo ocurre más tarde en 1935 al dar a conocer la carta del cardenal Pacelli en pastoral conjunta; en 1937 sobre *El salario obrero,* y, en 1939, *Normas del Episcopado sobre la acción política de los católicos.* En 1939 se creó la Comisión Episcopal Permanente de la Acción Católica, de tanta trascendencia nacional, que se colegió finalmente en 1952, cuando se constituyó la Conferencia Episcopal Chilena, cuyo primer presidente fue monseñor José María Caro; en 1957 se creó el Comité Permanente, como órgano representativo y ejecutivo. Esto tuvo vital importancia en el desarrollo del rol de la Iglesia en la vida nacional, como puede observarse a lo largo de este mismo trabajo[33].

33. Los datos sobre este aspecto pueden consultarse en la «Revista Católica» de los años

3. *La pastoral de la década de los cuarenta*

La década de los cuarenta a nivel internacional está enmarcada por las consecuencias de la segunda guerra mundial y la necesidad de reforzar la democracia, frente a la amenaza del marxismo y del fascismo, se generan situaciones políticas internacionales de trascendencia para nuestro continente: la guerra fría y la política del «macartismo», en un momento en que se esperan por parte de los sectores populares y medios, la consagración de los cambios, y cuando se han dado a nivel internacional, movimientos de masas que afectan y se manifiestan en todas las estructuras, incluso la Iglesia.

A nivel nacional, el Frente Popular ha planteado un verdadero desafío como gobierno de centro-izquierda en la política del país, teniendo una fuerte oposición de los sectores tradicionales, y temor por parte de sectores medios, especialmente los católicos tradicionales, que endurecen sus posiciones enfatizando la presencia de los comunistas en el gobierno y, por tanto, la imposibilidad de colaborar. Sin embargo, las relaciones de estos tres gobiernos radicales con la Iglesia se desarrollaron en buenos términos, participando el primer gobierno, activamente, en el Congreso Eucarístico en 1941 y más tarde en lograr el primer cardenal para el país: monseñor José María Caro.

Sólo bajo la presidencia de González Videla y el problema de los comunistas hay ciertos roces[34].

La pastoral de este período ha sido calificada como apologética y dinámicamente ofensiva, sale a defender y a conquistar su lugar frente a la presencia de elementos contrarios en la sociedad nacional, como serían el protestantismo, el marxismo, la masonería, que se considera tiene un baluarte en la Universidad de Concepción; el capitalismo tradicional, el fascismo, los ateos y radicales, etc.[35]

Esta pastoral cuenta con dos elementos altamente favorables, la Acción Católica, que en gran medida será el factor difusor y la creación de la Comisión Episcopal permanente de la Acción Católica, que permitirá ir aunando criterios.

Hay que señalar, sin embargo, dos situaciones importantes en esta pastoral: por un lado la mayoría católica de la nación (las masas) que evolucionan lentamente y no tienen mayor participación, sino a través de los principales sacramentos (bautizos, comuniones, matrimonios, etc.), su integración es formal y sin un verdadero compromiso de vivencia del evangelio; por otro lado, una *elite* descrita así por la Iglesia, «un sector del clero,

correspondientes y en ALIAGA y otros, *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-1977)*, ESEJ, Santiago 1979, vol. 4.

34. En septiembre de 1939, monseñor J.M. Caro establece una actitud conciliatoria respecto del Frente Popular, reconociendo los valores del presidente P. Aguirre Cerda.

35. Cf. S. TORRES, *El quehacer de la Iglesia en Chile 1925-1970*, Fundación Obispo Manuel Larraín, Talca 1971.

minoritario, pero significativo; un porcentaje mucho menor de religiosos y religiosas, y una fuerza nueva, los laicos militantes, especialmente los universitarios, obreros y campesinos»[36], que son los que llevan la dinámica del cambio y del compromiso de vivenciar el evangelio.

Es la década de la pastoral masiva y de la búsqueda de una nueva metodología para integrarlos al catolicismo, como es la renovación de la catequesis, las preparaciones para primeras comuniones, matrimonios, para ser padrinos, las misiones generales y los grupos de comunidades territoriales, entre otros aspectos, como es la preocupación de la Iglesia por sus condiciones de vida y los diversos problemas que aquejan a la comunidad nacional, especialmente a los sectores menos favorecidos, con un enfoque más comunitario y social[37].

Mientras, a nivel de la *elite,* destaca la Acción Católica, que en esta década se especializa logrando acercarse en forma más específica a diversos grupos de la comunidad nacional. Un ejemplo de ello, es la rama de Juventud Obrera Católica, que pondrá en contacto al organismo y a sus miembros con la realidad del trabajador y como lo señala el padre Hurtado, esto concurre, «en una época en que el gremialismo eran aún naciente, a educar a los jóvenes obreros católicos y prepararlos para una acción organizada»[38]. Algo similar ocurre con el campesino, donde se manifiesta una preocupación de la Iglesia, tanto por sus condiciones de vida como por la falta total de organización. Monseñor Campillo a través del Secretariado Económico de la Acción Católica estableció la Asociación de Agricultores, para beneficio religioso y económico de los campesinos. También la Iglesia desde décadas anteriores, ha estado presente entre los campesinos tratando de organizarlos en sindicatos, por ejemplo los llamados «sindicatos blancos» del padre Vives y luego, a través del padre Larson, aunque con fuertes críticas de los terratenientes y de una parte de la jerarquía de la Iglesia[39].

Destaca igualmente el desarrollo de numerosos estudios sobre la problemática social nacional, tanto a nivel de estudios universitarios, como de miembros de la Iglesia, como es el caso de la obra del padre Hurtado, *¿Es Chile un país católico?,* que causa fuerte polémica al señalar que la realidad parece demostrar que sólo lo es en términos formales, superficiales, y que hay necesidad de asumir este problema. Señala, en una conferencia a los universitarios sobre el deber social, que «la actitud del católico en materia

36. SECRETARÍA GENERAL DEL EPISCOPADO, *La evangelización en Chile durante los últimos treinta años*, en *Documentos del Episcopado de Chile 1974-1980,* Ediciones Mundo, 1982, p. 19.

37. Una de estas manifestaciones de pastoral masiva es el Congreso Mariano de 1942 que culmina con la primera comunión de 33 000 niños en el Parque Forestal. Cf. «Boletín de Acción Católica de Chile», n.º 5 1943.

38. A. HURTADO, *Sindicalismo,* Editorial Difusión, Santiago 1947.

39. Cf. ALFONSO - GÓMEZ - KLEIN - RAMÍREZ, *Movimiento campesino chileno,* ICIRA, Santiago 1970. También se puede señalar cómo el mismo arzobispo monseñor Caro tendrá dificultades en 1939, cuando en una entrevista defiende los derechos de los trabajadores creando una fuerte polémica nacional. Cf. *Entrevista de Joaquín Blaya Allende a monseñor Caro, arzobispo de Santiago,* Editorial Auda, Valparaíso 1939.

social debe ser la de luchar en primera fila y esto no por miedo al comunismo, sino por amor a Cristo y a los hombres, sus hermanos»[40].

El padre Hurtado tiene un profundo significado nacional tanto por su pensamiento, su liderato en la juventud católica, como por sus obras, influencia notable durante este período como después de su muerte. Fue asesor nacional de la Acción Católica, fundador de obras tan importantes como el Hogar de Cristo, la Fundación Mi Casa, para educar a niños abandonados, la Acción Sindical Chilena (ASICH), en la cual se agrupan los sindicatos cristianos, y se desarrolla la acción sindical bajo el pensamiento social de la Iglesia. Otra obra de importancia fue la creación de la revista «Mensaje» en 1951, que tanta trascendencia ha tenido en la difusión del apostolado social, como en serios estudios sobre la realidad nacional. Uno de los principios esenciales del padre Hurtado era fundamentar la acción social cristiana en las bases mismas del apostolado, sin que ello signifique confundir los conceptos, sino integrarlos[41].

Otro sacerdote que destaca en este momento es monseñor Manuel Larraín con sus escritos y acción personal, en su obra sobre el problema social reitera que «no basta con combatir al comunismo: hay que quitar las causas que lo producen», indicando que «la Iglesia no admite ni la tesis liberal del no intervencionismo del Estado, ni la tesis socialista doctrinal del intervencionismo universal dictatorial, y en cambio se pronuncia por la necesidad de dirigir y disciplinar la economía, mediante las organizaciones profesionales y una moderada intervención del Estado»[42].

Este análisis y conciencia de lo social, aplicando la doctrina de la Iglesia a través de los organismos pertinentes e integrando a la juventud y al laico, presenta dificultades en cuanto este compromiso evangélico de alguna manera plantea la participación política. Al respecto, los asesores se esfuerzan por evitar que sus movimientos apostólicos tengan injerencia política, lo cual no impide el desarrollo de una conciencia en estos grupos de la necesidad de una participación política cuando sea el momento; al respecto vale la pena recordar que muchos líderes políticos del país provienen de estos movimientos[43].

40. A. Hurtado, *La misión social del universitario,* junio 5 de 1945, en Á. Lavin, *El Padre Hurtado, amigo apóstol de los jóvenes,* Imprenta San José, Santiago 1978. Es preciso destacar que en este momento se está postulando la causa de beatificación del padre Hurtado, quien en su momento tuvo dificultades por sus ideas con la jerarquía de la Iglesia.

41. Cf. Magnet Alejandro, *El padre Hurtado,* Editorial del Pacífico, Santiago 1955; Álvaro Lavin, *El padre Hurtado, amigo apóstol de los jóvenes,* op. cit.; del mismo autor, *La vocación social del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1978; *El padre Hurtado apóstol de Jesucristo,* Imprenta San José, Santiago 1977; *Su enfermedad y muerte,* Imprenta San José, Santiago 1980; *Espiritualidad del padre Hurtado,* Imprenta San José, Santiago 1977.

42. M. Larraín, *La Iglesia ante el problema social,* Editorial Difusión Chilena, Santiago 1941, p. 62-66.

43. Cf. M. Garreton, *Los universitarios católicos y su misión,* Santiago 1933; O. Larson, *La ANEC y la Democracia Cristiana,* Santiago 1967; Silva Bascuñana, *Una experiencia socialcristiana,* Editorial del Pacífico, Santiago 1949; J. Hubner, *Los católicos en la política,* Editorial Zig-Zag, Santiago 1959; J. Eyzaguirre, *La doctrina social católica en la historia de Chile,* Conferencia en la Universidad Católica de Santiago, 17 de julio de 1961.

Cabe destacar la importancia de la Semana Social de 1944 y de la creación de la Asociación de Universitarios Católicos (AUC), que paulatinamente aborda a la ANEC, y el grupo de destacados jóvenes socialcristianos que se habían integrado desde 1934 a la Juventud del Partido Conservador con el espíritu de transformar las estructuras del país, hacia una sociedad justa de tipo corporativo y de renovar el Partido Conservador en su rol nacional, logrando en 1935 un Movimiento Nacional de Juventud Conservadora, expresando que «nuestra aspiración en el orden social cristiano, es sostener en toda su integridad la doctrina social del catolicismo y estamos dispuestos a hacerla triunfar venciendo todos los obstáculos». Especificando su relación con la Iglesia y la Acción Católica, «porque somos católicos actuamos como tales en todas las actividades de la vida. Del concepto católico de la vida se deriva una concepción católica de la política. En todas nuestras actuaciones debemos ceñirnos estrictamente a ella. Y esto no significa que queramos aprovecharnos de la Iglesia y confundir la religión con la política. La Iglesia y la Acción Católica están fuera y por encima de las contingencias de la política»[44].

Sin embargo, las aspiraciones de este grupo y sus definiciones respecto del rechazo del capitalismo, como del socialismo, su espíritu corporativista y de justicia social, pronto entraron en contradicción con la postura tradicionalista y de bloqueo a los cambios del Partido Conservador, lo que los impulsa en 1937, a tratar de lograr un grado de autonomía, a través de la ahora llamada Falange, que finalmente tendrá serias confrontaciones por su posición en las elecciones de 1938, cuando se niega a apoyar al candidato conservador, que representa la permanencia de los valores que ellos esperan cambiar, por lo cual deciden apoyar al Frente Popular.

Es a partir de este momento cuando comienzan las discrepancias con algunos sectores de la Iglesia que los preferirían en el Partido Conservador, recordando además que el triunfo del Frente Popular crea temores por las experiencias internacionales de este momento (guerra civil española, Frente Popular español y francés, etc.) por ello, muchos sectores consideran que esto significa un giro a la izquierda de la Falange, y dada la atracción que representa para los grupos apostólicos juveniles de donde provienen la mayor parte de sus dirigentes, hay clara preocupación por parte de la jerarquía[45].

Esta situación es crítica en la medida en que avanzan los gobiernos radicales del Frente, en los cuales algunos falangistas han ocupado cargos. Habiendo sido elegido don Gabriel González, radical, en las elecciones de 1946 con amplio apoyo comunista, se crea inestabilidad política, que, unida a la situación internacional de posguerra, acentúa la confrontación ideológica con el marxismo. Los sectores tradicionales y la Iglesia se radicalizan temiendo que las transformaciones planteadas den pie a una situación de

44. *Circular de la Juventud Conservadora,* 26 de julio de 1935, Santiago.

45. Cf. Grayson, op. cit.

predominio izquierdista, lo que se presenta a nivel de toda América Latina paralizando toda posibilidad de cambio social.

El año de 1947 es coyuntural desde dos puntos de vista, primero como agudización del conflicto del gobierno de González Videla con los comunistas, hasta llegar al rompimiento y salida de estos últimos de su administración, lo cual está también en el mismo marco del conflicto internacional, en que se da un momento agudo de crisis entre los dos grandes bloques: EE.UU. y Rusia.

El segundo aspecto, se refiere a que el país en su mayoría sigue este lineamiento y se radicaliza en una posición anticomunista, mientras la Falange, si bien se ha declarado antimarxista, insiste en que en una democracia la cooperación es factible con los comunistas, mientras éstos se mantengan dentro de la constitución, por lo cual critican al gobierno por las medidas represivas que ha tomado y el control del movimiento popular, señalando que está utilizando el comunismo, como excusa para detener los cambios. Por otra parte, hacen un duro cuestionamiento a los católicos y sus organizaciones, más preocupados del anticomunismo que de las injusticias sociales, lo cual provocó una confrontación violenta escrita con el asesor general de la Acción Católica, produciendo así un enfrentamiento Falange-Iglesia.

De esta polémica surgen elementos determinantes para este período que sólo serán superados en la década de los sesenta. Por una parte monseñor Salinas, señala que ideológicamente este grupo ha sido influido por posiciones de izquierda, se han radicalizado llegando a participar con los comunistas, desconociendo a la jerarquía católica, que indica una absoluta oposición a participar con ellos. Los términos de esta controversia se fueron agudizando hasta el punto de que monseñor señalara a los falangistas como «enemigos de Cristo», lo cual les plantea la posibilidad de disolverse, esto no ocurre por la intervención de monseñor Manuel Larraín, que considera que hay que escuchar a monseñor Caro, quien a su vez les acusa de distorsionar en muchos casos la doctrina social de la Iglesia, condena su colaboración con los comunistas y les pide rectificar y reintegrarse a la Iglesia[46].

Sin embargo, el año de 1948 nuevamente replantea la problemática, cuando el gobierno de González Videla comienza a apoyarse en los grupos tradicionales y solicita la aprobación de una Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que es aprobada por el Congreso en septiembre de 1948, y a través de la cual pone al margen de la ley al partido comunista y se reprime a la izquierda, además de conseguir que se le concedan medidas especiales[47].

La Falange protesta enérgicamente y pasa a la oposición al gobierno, a través de una coalición estratégica, sin coincidencias ideológicas, denominadas FRAS (constituida por la Falange, Radicales Demócratas, Agrariolaboristas y Socialistas), y obtiene algunos triunfos electorales hacia la década de los cincuenta. Por su parte la Iglesia había establecido en 1949 la excomunión para aquellos que colaborasen directamente con los comunistas, aunque en el año de 1948 señala la necesidad de algunos cambios importantes, defendiendo el derecho de sindicalización de los trabajadores y la necesidad de unos salarios suficientes para proporcionarse viviendas. El Episcopado por su parte en 1949 establece, en una pastoral, que permanecer indiferentes a las ideas e iniciativas socialcristianas «cuando los enemigos de Dios y del orden social trabajan con tanto ardor y constancia, será simplemente traicionar a Dios y a la Patria»[48]. De lo anterior se desprende que pese a la condena del comunismo, la Iglesia tratará de defender la necesidad de asumir los problemas de la justicia social.

4. *La Iglesia chilena frente al agotamiento del predominio de los grupos tradicionales. Años cincuenta*

El gobierno de González Videla termina en crisis interna y sin haber logrado las soluciones a los desequilibrios de un desarrollo concentrado en lo industrial. La inflación, la marginalidad, la crítica situación del campesino y de la producción agraria, déficit grave de viviendas, etc., provoca numerosas huelgas y presiones por parte de los sectores populares. Todo esto se refleja con fuerza en las elecciones presidenciales de 1952, en la cual la Falange evoluciona hacia una alianza con el grupo del Partido Conservador Socialcristiano, con el cual formará una Federación socialcristiana. En estas elecciones, por efectos de la crisis interna, la mayoría de la nación elige a don Carlos Ibáñez tratando de superar las posiciones partidistas y, con la esperanza de que signifique una nueva alternativa para enfrentar la compleja situación nacional.

Uno de los hechos importantes para la Iglesia chilena, al comenzar la década, es la unidad de los católicos, que será planteada desde Roma por el cardenal Domingo Tardini, en carta a monseñor Caro, en la cual queda claramente establecido que la religión prima sobre lo político, que la unión de los católicos debe hacerse en torno a los pastores y no a los partidos políticos y a la necesidad de asumir lo social como deber del católico[49].

A partir de lo anterior, se recalca la actividad que debe desarrollar la Acción Católica, y se hace una distinción entre la labor de los laicos y del clero, lo cual puede observarse en varias pastorales. En diciembre de 1952 encontramos una pastoral del Episcopado nacional, «llamado al deber apostólico de los católicos», en la cual se busca incentivar el apostolado laical y

---

46. Cf. «Política y espíritu», n.° 27-28, Santiago 1947; en este número extraordinario pueden encontrarse todos los documentos. También el episcopado se pronuncia ratificando las críticas y «la confusión y desorientación» en algunos católicos; esto ocurre el 17 de noviembre de 1947.

47. Cf. M.A. Huerta, op. cit.

48. J.M. Caro, *Sobre algunos problemas sociales,* Pastoral del 10 de junio de 1948, «Revista Católica», n.° 938, p. 1526, Santiago 1948; y la pastoral del Episcopado, *Instrucción Pastoral acerca de los problemas sociales,* n.° 52, Santiago 1949.

49. Cf. «Revista Católica», n.° 948, Santiago 1950.

su responsabilidad en esta materia a través de la Acción Católica, y el rol de la parroquia como la comunidad que vivenciará esta labor apostólica, para transformar los ambientes desde la base. «La Acción Católica, ha dicho Pío XI, es el remedio específico de los males del mundo moderno»[50].

Durante esta década la Acción Católica no sólo tendrá un rol de gran trascendencia, sino que en su interior van tomando fuerza ramas como la Juventud Obrera Católica, la Acción Católica Rural, la Juventud Estudiantil Católica, la Asociación de Estudiantes Universitarios Católicos, los Scouts Católicos, el Movimiento Familiar Cristiano, y a través de cada una, acercándose a las problemáticas específicas de las diversas situaciones del país, lo cual ayuda a reforzar la conciencia social y la necesidad de buscar soluciones a cada problema o de propiciarlas. A esto, ayudan las experiencias como la de los sacerdotes obreros, los Hermanos de Foucauld y el trabajo de los universitarios con ellos en la periferia de las principales ciudades[51].

Otro de los temas de frecuente trato en las pastorales es la educación, por la cual la Iglesia manifiesta gran preocupación y propicia análisis para los diversos niveles, señalando que «una educación sin moral entre nosotros, multiplicaría los hechos delictuosos y antisociales; sería la mayor desgracia de nuestra juventud y de nuestro pueblo»[52].

Destacan igualmente las pastorales sobre lo social, en las cuales se refuerza el principio de la doctrina social de la Iglesia como un deber de los cristianos, llegando a referirse concretamente a los problemas, como es el caso de la pastoral del Episcopado del 27 de junio, que expresa su preocupación por la situación socioeconómica del país y las condiciones de los sectores menos favorecidos, y hace un llamamiento para «ayudar a aliviar la angustiosa situación de muchos de los empleados y obreros»[53], indicando que hay que procurar «un orden social mejor, más equitativo y humano, en el cual el bienestar no esté reservado a unos pocos afortunados, sino que pueda ser alcanzado por todos los ciudadanos»[54].

Lo social en la Iglesia se ve reforzado al mediar la década, por la organización de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en 1955, donde tiene importante influencia monseñor Manuel Larraín, quien será el primer presidente. El CELAM prestará especial atención al desequilibrio que manifiestan las estructuras del continente. Otro hecho que marca un hito en este sentido, y provoca una concientización general, es la revolución cuba-

50. Episcopado Chileno, *Llamamiento*, diciembre 1952, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile (1952-70)*, ESEJ, p. 30, tomo I.

51. Cf. P. Fontaine, *La Iglesia Católica en los últimos veinte años*, «Mensaje», n.° 203, Santiago 1971, p. 424.

52. Episcopado Chileno, *Seminario Educacional*, op. cit., p. 44.

53. Episcopado Chileno, *Llamado del Episcopado*, 27 de junio de 1957, p. 60, op. cit., p. 95. En este párrafo se tomarán las conclusiones de la Cuarta Reunión del CELAM, noviembre de 1959.

54. Episcopado Chileno, *Los deberes de la hora presente*, 10 de julio 1960, op. cit., p. 95. En este párrafo se toman las conclusiones de la Cuarta Reunión del CELAM, noviembre de 1965.

na, el CELAM hará un interesante análisis al respecto, mostrando la rigidez de las estructuras al cambio y el peligro que ello representa en cuanto posibilidad de generalizar la revolución como alternativa para todo el continente, por ello propiciará estudios y pautas para realizar los cambios por la vía institucional con amplia participación de los católicos y de la Iglesia. Hay igualmente varias pastorales de la Iglesia chilena, referentes a la situación cubana y la persecución a la Iglesia.

La encíclica *Mater et Magistra* viene a reforzar la doctrina social de la Iglesia como deber de los católicos; ello es expresado por una pastoral del Episcopado chileno, en que se argumenta que «una doctrina social no se enuncia solamente, sino que se lleva también a la práctica en términos concretos. Esto se aplica mucho más a la doctrina social cristiana, cuya luz es la verdad, cuyo objetivo es la justicia, cuya fuerza impulsiva es el amor»[55]. Luego el Concilio Vaticano II dinamizará este proceso dando un nuevo sentido a la forma como la Iglesia se insertará en el mundo, en una nueva dimensión histórica.

Lo político durante este período también es tema de preocupación constante de la Iglesia. El Episcopado, en 1952, con motivo de las elecciones presidenciales, señala la obligación de los católicos de votar a conciencia por lo que dé garantías a la vigencia del cristianismo en la sociedad nacional[56]. Lo cual es reforzado en 1957, cuando la Iglesia defiende su derecho a que «por medio de sus obispos, puede y aun debe formar la conciencia de los fieles en los principios en que han de inspirarse para el ejercicio de sus derechos cívicos»[57]; y en 1958 reafirma el sentido de la unión de los católicos, «la unión a que la Santa Sede llama a los católicos chilenos en los documentos que comentamos, no es la unión de un solo partido político, ya que libres son de pertenecer a diversos partidos que reúnan las condiciones requeridas, sino la unión en la caridad fraterna y en la defensa de los principios de la Iglesia»[58]. Por ello monseñor Caro, en la elecciones de 1958 expresa, que la Iglesia está por encima de los partidos y que no favorecerá a ningún candidato, siendo inaceptable que se utilicen los documentos eclesiásticos con fines políticos.

Otro de los temas de trascendencia en las pastorales episcopales es la evangelización, sobre la cual se indican tres formas: la predicación, que debe ser histórica, eclesial y adaptada; la catequesis, destinada a hacer más consciente y firme la incorporación al cuerpo místico de Cristo, que conduce al fin último de nuestra religión: la vida cristiana; y finalmente la partici-

55. Episcopado Chileno, *Pastoral con motivo de la encíclica «Mater et Magistra»*, 30 de julio 1961, p. 101, op. cit.

56. Episcopado Chileno, *Exhortación pastoral con motivo de las próximas elecciones*, 3 de marzo 1957, p. 55, op. cit.

57. Episcopado Chileno, *Declaración sobre los deberes cívicos de los católicos*, 27 de octubre 1957, op. cit.

58. Episcopado Chileno, *Llamado a la Unidad, Verdad, Paz, del Episcopado Chileno*, 2 de agosto de 1959, p. 77, op. cit.

pación activa en liturgia, como el medio por excelencia de evangelización[59].

Lo anterior se une al planteamiento del Episcopado de crear un plan pastoral en 1962, ya en base a los cambios producidos a nivel del pensamiento en el continente, y que se reflejan en la Iglesia; la conciencia del subdesarrollo como marco en que se mueven todas las estructuras latinoamericanas, la necesidad de profesionales capacitados para diagnosticar la realidad y buscar respuestas adecuadas, las estrategias conjuntas, etc., llevan a generar equipos de teólogos, sociólogos, politólogos, economistas que asesoran a la Iglesia en sus análisis, dando origen a instituciones vinculadas a ella como el Centro Bellarmino, el Instituto de Educación Rural, etc.

Un ejemplo destacado de ello es la actitud de la Iglesia chilena frente al problema del agro, donde sentará un interesante precedente.

En las elecciones presidenciales de 1958 obtiene el triunfo don Jorge Alessandri, respaldado por los grupos tradicionales, teniendo como opositores a los grupos de izquierda aliados en el FRAP y la reciente Democracia Cristiana que comienza a desempeñar un papel de transcendencia en la política nacional. Se trata del último gobierno de la oligarquía tradicional no dispuesto a asumir el cambio, sin embargo, se verá presionado por la situación de conciencia generada por la revolución cubana, y lo mismo que otros gobiernos latinoamericanos, será presionado por los EE.UU. para que promulgue una ley de reforma agraria y una ley de reforma tributaria, sin embargo, éstas serán políticamente negociadas para no ser aplicadas en sus posibilidades de transformación.

La Iglesia, consciente de la gravedad de la situación nacional y la falta de políticos adecuados, y en el espíritu de sus pastorales, postulará la reforma agraria en sus tierras mucho antes que el gobierno, partiendo de la pastoral del Episcopado, *La Iglesia y el problema campesino,* en la cual se señala que, «conscientes de nuestra misión, y manteniendo una tradición de la Iglesia, queremos establecer los principios básicos para una reforma agraria de inspiración cristiana, principios que puedan al mismo tiempo orientar la acción de nuestros fieles»[60].

Se señala que, además de cooperar con las líneas doctrinales, la Iglesia desea dar el ejemplo con realizaciones concretas, por lo cual el Episcopado en asamblea plenaria, acuerda «encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la jerarquía, a una comisión técnica que prepare los antecedentes jurídicos, canónicos y técnicos, a fin de facilitar el acceso de los campesinos a la propiedad de la tierra»[61]. Lo cual efectivamente se consolida, siendo la reforma agraria de la Iglesia no sólo la primera que se da en el país, sino que sienta un precedente en el continente. Vale la pena destacar que la forma como estructura el proceso, también significó un buen aporte para los intentos posteriores, como el desarrollo de varias posibilidades de propiedad de acuerdo a los deseos de los campesinos, como a los factores técnicos de explotación, la creación de un organismo que asesore técnicamente el proceso como es el Instituto de Promoción Agraria[62].

59. Episcopado Chileno, *Problema de la evangelización en nuestro tiempo,* abril de 1960, p. 84, op. cit.

60. Episcopado Chileno, *Pastoral colectiva. La Iglesia y el problema campesino,* en M.A. Huerta, op. cit., p. 408.

61. M.A. Huerta, op. cit., 410.

De este modo la Iglesia chilena entra en la década del sesenta con una trayectoria importante, que le permite asumir plenamente las transformaciones y el nuevo rol planteado a nivel nacional y continental.

Sintetizando podríamos decir que hasta este momento la Iglesia chilena ha logrado insertarse en la vida nacional con extraordinaria fuerza, ayudando al despertar de una conciencia social y crítica de la realidad nacional, y, dentro de su perspectiva cristiana, se ha trazado líneas pastorales para inspirar soluciones adecuadas a los desequilibrios nacionales, amén de haber formado a los más importantes líderes de la política nacional y tener grandes conductores entre su jerarquía y clero.

III. La década de los sesenta: inicio de las grandes transformaciones

La década de los años sesenta marcará el inicio de una serie de grandes cambios para el país que serán coincidentes con las profundas transformaciones que se dan al interior de la Iglesia, a partir del Concilio Vaticano II, y para el caso de América Latina también con la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín, Colombia. Estos dos acontecimientos marcan sin lugar a dudas una nueva etapa para la Iglesia y quizás una de las de mayor controversia en su historia contemporánea[63]. Tal vez nunca antes la Iglesia de América Latina había estado sometida a mayor presión. Por una parte la resistencia que crea su nueva actitud en lo social, en los grupos cristianos más conservadores y tradicionalistas del continente, y por otra, la acción de los grupos comprometidos con los cambios estructurales, que la sociedad reclama. Desde diversos supuestos ideológicos, se pretendía comprometer a la Iglesia con determinados proyectos de desarrollo sociopolítico. En ambos casos, la actitud revela la valoración que se hace de la Iglesia, por su trascendencia en la conciencia y en la historia de los pueblos de América Latina. Desde esta perspectiva, muchos esfuerzos ha debido hacer la jerarquía de los diversos países, para no dejarse instrumentalizar por los intereses de los grupos políticos y, al mismo tiempo, para mantener la eficacia de su papel de conductora y guía de los cristianos en su participación política y social.

Chile, a partir de los años sesenta, comienza a experimentar una serie de cambios, que tendrán tres momentos particularmente importantes como son, el advenimiento por primera vez de un gobierno demócrata cristiano,

62. Cf. ibid.

63. Para estos años de la década de los sesenta, hasta la caída del gobierno de Salvador Allende, seguiremos las líneas del trabajo de L. Pastene, *Perspectiva histórica del pensamiento sociopolítico de los obispos chilenos, 1962-1973,* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1983.

encabezado por Eduardo Frei, y, posteriormente, la llegada al poder de una coalición socialista encabezada por Salvador Allende. Con el derrocamiento del gobierno de Allende, se instaura el régimen militar del general Augusto Pinochet, que dura hasta hoy. Es innegable que a la Iglesia chilena, desde esta perspectiva, le ha tocado vivir tres experiencias definitivas y opuestas que le significaron tomar una serie de decisiones a la vez que desarrollar un pensamiento, que ha tenido particular relevancia, no sólo en el país sino en todo el continente, por las peculiares características históricas de todo este proceso.

La Iglesia chilena, a partir de 1962, comienza a precisar una serie de conceptos y hace más notoria su influencia en el campo de lo sociopolítico, ante la realidad particular que vive el país y que está llamando la atención de otros países del mundo, porque en su proceso histórico se están configurando alternativas que representan nuevos caminos para el desarrollo social y de la democracia. Esto mismo hace que el pensamiento y la acción de la Iglesia, ante situaciones concretas, sean mirados con interés. Por otra parte, ha habido un reconocimiento en Chile por la preocupación que siempre ha demostrado por la cuestión social y su deseo de marchar integrada al proceso histórico. Sunkel afirma en 1965 que la «Iglesia católica de Chile, sobre todo en los últimos años, no ha sido la institución rígida y ultraconservadora que se encuentra con tanta frecuencia en otros países latinoamericanos. Por el contrario, ha tenido una influencia reformista tratando de llevar a la práctica las doctrinas sociales de la Iglesia y ha mostrado en general la misma flexibilidad y adaptabilidad al cambio que ha caracterizado a la sociedad chilena en su totalidad»[64].

Esta flexibilidad a los cambios, la permanente preocupación por la situación del país, dieron origen en esta década a documentos importantísimos para la vida de la Iglesia, y de Chile, como *El deber social y político*, de septiembre de 1962, que significa una toma de conciencia coincidente con la línea posterior del Concilio Vaticano II, y otros documentos de 1968 y 1969, sobre la situación del momento. El documento *El deber social y político* es a la vez un punto de llegada y un punto de partida. De llegada, porque puede entenderse como un resultado de todo un proceso de la vida nacional y de la Iglesia, que en la década de los años cincuenta configuran una etapa muy específica en la historia del país, y es un punto de partida, ya que desde ese momento no sólo profundiza su influencia en el quehacer de la vida nacional, sino que además, dado el acelerado proceso de cambios y experiencias sociopolíticos que desencadena en el país una profunda crisis de todas sus estructuras y de la vida democrática, llega a desempeñar un papel determinante de especial trascendencia en defensa de todos los valores y derechos.

La aparición de este importante documento coincidirá con los dos últimos años de un gobierno de derecha tradicional en Chile, encabezado por

64. O. Sunkel, *Cambio social y frustración en Chile*, «Economía, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas», Universidad de Chile, año 23, 3 y 4 trimestres, 1965, en H. Godoy (compilador), *Estructura social de Chile*, op. cit., p. 536.

Jorge Alessandri Rodríguez y que está mostrando el agotamiento de una institucionalidad y la necesidad de profundos cambios estructurales, que hagan posible una mayor justicia social y una profundización de la democracia. Por otra parte, América Latina se encuentra convulsionada por movimientos sociopolíticos, de corte revolucionario, además de que se está experimentando el impacto de la revolución cubana. La Iglesia chilena siente la necesidad de decir algo en la situación de Chile de entonces: «Ante la realidad que no es posible ocultar y ante los repetidos hechos que nos revelan el malestar general debemos hacer ver con claridad a nuestros hijos que las soluciones, o las impulsamos y proponemos enérgicamente nosotros los cristianos, o ellas se nos impondrán, aun en contra de nuestra voluntad con modalidades que herirán nuestros más caros intereses (...) Tenemos el derecho y el deber de intervenir indicando los fundamentos morales, naturales y religiosos, que os deben guiar en estas difíciles circunstancias»[65]. La preocupación de la pastoral tiene dos niveles de interés en el texto citado: uno que es su derecho y deber a intervenir, de acuerdo con la naturaleza de su misión, y el otro que debe impulsar, en consecuencia, a los cristianos a ser constructores de una nueva sociedad. No significa tal proposición, que la Iglesia entra en el debate político contingente, ni menos aún a proponer modelos políticos o esquemas de desarrollo. Sólo pretende señalar, dentro de su competencia, los «fundamentos morales, naturales y religiosos» que sirvan de guía a los cristianos para la acción.

Los problemas que la Iglesia ve como intolerables en el Chile de entonces y que son motivos de su denuncia, se refieren prácticamente a todo el ámbito de la vida nacional. Le preocupa la situación de miseria de la población campesina, el déficit habitacional, que según cálculos de organismos técnicos es de aproximadamente 400 000 viviendas; la inadecuada distribución de la renta nacional, que significa que una décima parte de la población recibe cerca de la mitad de dicha renta[66], lo que quiere decir que la clase trabajadora no recibe un salario conforme a la justicia social. A esto debe unirse la desocupación, la deserción escolar, la desnutrición infantil y la deficiente alimentación de los adultos. Todos estos problemas son derivados de la injusta distribución de la riqueza y del lento crecimiento de la economía nacional. La situación global de las clases trabajadoras en los últimos años era de franco deterioro. Un ejemplo sirve para ilustrar esta situación. Entre los años 1945-1947 el consumo de carne por habitante era de 52,8 kg anuales. En el período de 1957-1959 el consumo había bajado a 33,9 kg anuales[67].

65. Pastoral del Episcopado, *El deber social y político*, Santiago 18 de septiembre de 1962, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile*, tomo II, op. cit., p. 15.

66. Cf. R. Jadue, *Distribución probable de ingreso de las personas*, «Economía, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas», Universidad de Chile, n.º 67 del segundo trimestre de 1960, en *El deber social y político*, op. cit., p. 40.

67. *Programa Nacional de Desarrollo Ganadero, 1961-1970. Sinopsis Ministerio de Agricultura y Corporación de Fomento* (CORFO), en *El deber social y político*, op. cit., p. 41.

Los datos entregados no significan en todo caso plantear una situación de caos dentro de una democracia débil. El problema debe ser mirado desde otra perspectiva. Chile, comparativamente con otros estados latinoamericanos, muestra una institucionalidad democrática vigorosa y un desarrollo social que en muchos campos significan avances importantes dentro del continente. Sin embargo, este mismo desarrollo, más acelerado que en otros países, crea una sensibilidad diferente frente a los problemas, y hace más marcada la urgencia de cambios estructurales que perfeccionen esa misma democracia. En ese sentido las alternativas sociopolíticas de la Democracia Cristiana y en algún sentido las de la Unidad Popular de Allende, son caminos que buscan reemplazar viejas estructuras frente a los modelos clásicos de un liberalismo económico y filosófico, que si bien contribuyeron al desarrollo del país, se consideran insuficientes y con claras limitaciones para satisfacer las necesidades de una sociedad moderna y solidaria.

La Iglesia chilena junto con reclamar la urgencia de las transformaciones que la sociedad precisa, reitera la línea tradicional que vienen marcando sus declaraciones. Las soluciones no pueden venir ni de las proposiciones marxistas, concretamente del comunismo, ni de las versiones liberales más ortodoxas. En este sentido, este documento al que hemos estado aludiendo, recibe fuertes críticas de esos sectores de la política chilena. El partido liberal en diversas declaraciones muestra su preocupación y desconcierto ante la nueva descalificación de la Iglesia frente a sus postulados más ortodoxos y pretende, a través de una declaración de uno de sus dirigentes destacados, como Mariano Puga, que haya una rectificación de la Iglesia Universal en el Concilio Vaticano II[68].

Sintetizando las definiciones más importantes de la Iglesia chilena en el documento *El deber social y político,* y que serán básicas en toda la década, podemos destacar:

a) Un juicio adverso al régimen económico y social chileno, de definición liberal capitalista, por atentatorio contra los principios básicos del cristianismo.

b) La urgente exigencia de cambiarlo, mediante una renovación que implique una reforma estructural de la realidad chilena, profunda y rápida, mediante una efectiva democratización, que en lo económico conlleve a una mejor distribución de la renta nacional y en lo político y social, a la efectiva participación.

c) Que la reforma sea sincera y popular, esto es, para la promoción integral del mundo del trabajo[69].

d) Que la verdadera lucha contra el comunismo se da mediante la realización de la justicia social y no con el anticomunismo estéril.

e) De ello cobra conciencia el Episcopado en una línea precursora del Concilio Vaticano II.

68. Cf. J. GORBEA, *El impacto de la Pastoral,* revista «Mensaje», n.º 114, p. 520, noviembre de 1962, Santiago de Chile, volumen XI.

69. En los tres primeros puntos hay referencia a algunas ideas de J. Gorbea, op. cit., p. 521.

f) El sentido pleno de la fe y la moral debe impregnar la vida económica, política, jurídica y social del país y fundamenta la acción pastoral de los obispos y, en consecuencia, una acción de los católicos.

1. *La Iglesia chilena en una nueva situación histórica del país. El triunfo de la Democracia Cristiana. La perspectiva del Concilio Vaticano II*

A partir de 1962 y hasta el final de la década, la Iglesia chilena se va a mover entre dos situaciones de gran significación histórica. En primer lugar, su acción en este período se definirá por un examen profundo y renovador inspirado en la línea conciliar y, en segundo lugar, intenta asumir su papel en una nueva dimensión del cambio histórico que afecta al país, generado fundamentalmente por el triunfo de la Democracia Cristiana en las elecciones presidenciales del 4 de septiembre de 1964.

El Concilio Vaticano II va a repercutir hondamente en Chile, no sólo en los niveles jerárquicos de la Iglesia, sino en toda la comunidad cristiana. Los obispos redactan pastorales para explicar el sentido del concilio, su significación para la vida de la Iglesia universal y nacional. La Asamblea Plenaria del Episcopado redactó con fecha de 1.º de agosto un edicto donde quieren compartir sus esperanzas y anhelos con todos los hombres de sincera voluntad «que sienten junto con nosotros las angustias de la hora actual y ansían una mayor colaboración entre los miembros de la familia humana. Los problemas del mundo son los problemas de la Iglesia. El hambre, la miseria, la mala distribución de los bienes de la tierra, el subdesarrollo y la infraestructura, la ignorancia, el analfabetismo, el olvido de Dios, de su moral y de los valores eternos, angustian nuestras almas de pastores»[70].

Los documentos que emanan de la Iglesia a propósito del concilio abarcan las más diversas materias que competen a la vida de la institución, al mundo de los cristianos, a la renovación, que pasa principalmente por la transformación misma del sacerdocio. «El sacerdote es el hombre de Dios, el responsable de la vida religiosa del pueblo creyente, el ministro del culto, el predicador de la palabra divina, el mediador entre Dios y los hombres (...) No habrá renovación verdadera si el sacerdote no es ante todo hombre de oración»[71].

El nuevo sentido del compromiso de la Iglesia frente al mundo de lo social se nos aparece nítido en la profunda renovación conciliar de la vida cristiana, que da a la acción de la vida sacerdotal un sentido más profundo, la oración como fundamento, insertada en la historia.

Uno de los aspectos más significativos, como signo de los tiempos, es la dimensión comunitaria de la liturgia, como reacción contra el individualismo en la piedad imperante en siglos pasados. Por la liturgia se realiza la

70. *Edicto de la Asamblea Plenaria del Episcopado,* 1.º de agosto de 1962 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 3).

71. *Circular al Clero, de la Asamblea Plenaria del Episcopado,* abril de 1963 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 47).

asamblea del pueblo de Dios. En ella el pueblo de Dios crece. La liturgia es comunitaria. No hay liturgia privada[72]. Hay una percepción, nos atrevemos a decir, del significado de este sociocentrismo tan característico de la época contemporánea. La fuerza de lo social no es un elemento teórico sino una dimensión real, vivida por el hombre de estos tiempos. La dimensión del individualismo, propio de los inicios de la época contemporánea, y que algunos ven como una desviación de una auténtica personalización, está dando pasos hacia una idea comunitaria más humana y donde el hombre encuentra su expresión más adecuada. «Puesto que muchos de los ritos, signos y símbolos de las antiguas liturgias se habían hecho incomprensibles, perdiendo con ello su misma razón de ser»[73], es que ha sido necesaria una reforma, buscando una manifestación de la comunidad cristiana más activa.

La Iglesia se halla en un proceso de cambios, que la lleva a dialogar e insertarse de una manera diferente con el mundo y para América Latina reviste especial importancia, por el significado que ella tiene en el continente, donde el cristianismo es una fuerza mayoritaria y decisiva. Pero, junto a este cambio propiciado por la Iglesia universal, esta parte del mundo se encuentra sometida a tensiones y a un proceso renovador poco claro. Por una parte, está la presencia, como anotábamos, del impacto de la revolución cubana, y por otra parte, hay ensayos como la Alianza para el Progreso, que busca un desarrollo y una mayor eficacia de la democracia, dentro de los parámetros del capitalismo. El continente vive ensayos del «desarrollismo» que no resultan eficaces para solucionar los grandes problemas de la región. Por ello, son muchos los grupos que buscan acciones más definitivas y profundas, algunos bajo los principios de un socialismo de definición marxista y, otros grupos, aun de definición cristiana, por alternativas que signifiquen un reemplazo del sistema vigente. Hay impaciencia en muchos sectores, y entre otros, más tradicionales, apego a fórmulas que significan, las más de las veces, defender determinados privilegios. Estas tensiones las vislumbra bien la Iglesia chilena, que recoge en un mensaje desde Roma algunas ideas expresadas por el Sumo Pontífice. «Esto exigirá sobre todo, dice el Papa, disponer convenientemente el ánimo de los fieles para recibir las nuevas normas; remover la inercia de quienes son demasiado reacios para habituarse a la nueva corriente; detener, por el contrario, la intemperancia de otros que conceden demasiado a sus iniciativas personales, pudiendo hacer daño al movimiento emprendido»[74].

El Concilio Vaticano II y la actitud del Episcopado, son dos situaciones que interesan a los chilenos, pero paralelamente la nación se proyecta aceleradamente a una situación de grandes transformaciones sociopolíticas con el triunfo electoral de la Democracia Cristiana. Frei ganará las elecciones

72. Cf. *Carta Pastoral sobre la Sagrada Liturgia,* febrero de 1964 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 53-54).
73. Ibid., p. 55.
74. Circular que envían los obispos de Chile desde Roma (*Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 68-69).

presidenciales apoyado por las fuerzas de la derecha tradicional, que temen sobremanera, un triunfo del marxismo y de su candidato Salvador Allende. Sin embargo, este apoyo de la derecha fue sin condiciones para la Democracia Cristiana. La derecha estaba en clara desventaja y no podía pensar en ganar con sus propias fuerzas el poder. Se plantea por parte de la derecha un verdadero enfrentamiento entre democracia y marxismo, pero creemos que el pueblo de Chile percibe la situación de otra manera. Realmente lo que estaba en juego era la posibilidad de construir un modelo de desarrollo verdaderamente democrático, que superara los programas y las intenciones de los sectores más tradicionales. De hecho, a partir de este momento, la Democracia Cristiana y la izquierda chilena hasta las últimas elecciones del período allendista, superan el 65 % del electorado, y la derecha nunca más tuvo una fuerza electoral que superara a esas corrientes, aun por separado. No obstante el rechazo al marxismo también puede ser considerado como un hecho real. Un rechazo que no involucra obviamente a todas las fuerzas de izquierda, sino a aquellas más radicales.

De acuerdo con las definiciones de la Iglesia, la Democracia Cristiana gozará de grandes simpatías dentro del clero. Pero la definición cristiana y el apego a la doctrina social de la Iglesia de este partido no lo convierte, en ningún caso, en un partido de la Iglesia. «...No debemos confundir sin más la Iglesia con un partido político cristiano. El adjetivo en este caso no significa sino que el partido se basa en la ética y doctrina cristiana; que de ninguna manera podrá ir contra ellas. Pero esto no quita que sus medidas concretas en el campo de la economía, de lo político y social puedan ser poco oportunas e incluso equivocadas. No hacer una política anticristiana no significa necesariamente hacer una buena política. No puede, por consiguiente, haber compromiso entre la Iglesia y un partido cristiano»[75].

Durante la campaña presidencial se pueden adivinar algunos síntomas negativos de la política chilena. En efecto, el país comienza a dividirse en tres grandes corrientes. Una encabezada por la Democracia que a partir de ese momento se convierte en la fuerza mayoritaria. La izquierda chilena con fuerte predominio marxista y la derecha. La campaña alcanzó un grado de violencia verbal, donde el juego democrático se vio empañado en la mayoría de las ocasiones, por la ofensa y la descalificación del adversario.

Es conveniente reiterar que el triunfo de la Democracia Cristiana no puede entenderse como un triunfo de la Iglesia ni de los católicos, por las diferencias que existen entre doctrina y ejercicio político[76]. Los posibles éxitos o fracasos de un partido político de inspiración cristiana no pueden considerarse éxitos o fracasos ni de la Iglesia ni de la doctrina que los inspira. Es un partido político el que se ha comprometido a cambios estructurales y que busca el bien común en un Chile básicamente pluralista, desde un punto de vista ideológico y partidista. Por esta razón, como bien apunta «Mensaje», no se trata de un gobierno de cristianos para cristianos, sino de

75. *El Cristiano frente al marxismo,* «Mensaje», n.º 129, junio 1964, p. 205, vol. XIII.
76. Cf. «Mensaje», op. cit., p. 411.

un gobierno de chilenos para chilenos. La inspiración cristiana significa solamente que los objetivos del partido, que en ese momento comienza a ser gobierno, se enmarcan en unos valores coincidentes con la Iglesia en cuanto a la dignidad de la persona, derechos humanos, libertad, etc. Los objetivos políticos son claramente temporales y no pueden comprometer, de suyo, todo el marco doctrinal de la Iglesia y del pensamiento cristiano.

El 7 de marzo de 1965 el nuevo gobierno enfrentaba las primeras elecciones parlamentarias en las cuales obtiene la mayoría de todos los cargos que se elegían en aquella oportunidad. Obtiene 82 diputados de un total de 147 que se eligen, y de veinte vacantes a llenar en el Senado obtiene 11 senadores[77].

El porcentaje total de votos que alcanza el Partido Demócrata Cristiano llega a 43 %[78]. Este «terremoto político», como lo llamaron los analistas de la época, viene a confirmar la inmensa voluntad de cambio existente en el pueblo. El triunfo en estas elecciones, por parte del nuevo gobierno, se hace claramente a costa de los partidos tradicionales de la derecha chilena representada por liberales y conservadores. Los primeros alcanzan un magro 7 % y los conservadores un 5 %. Es decir, entre ambas colectividades políticas sumaban un 12 % de electorado, lo que constituye un hecho sin precedentes en el país y en América Latina, donde persistían las formas democráticas tradicionales en los países que no estaban bajo militares. La situación de la izquierda es mejor, pero de todas maneras se ve afectada notablemente en las cifras globales. Allende había obtenido un 40 % de los sufragios en las elecciones presidenciales del año anterior y esta vez la izquierda alcanza un 25 %.

Chile entra en una etapa de profundos cambios, sobre todo en el desarrollo de la conciencia social y política. El gobierno de Frei tiene el mérito de haber acelerado este desarrollo de conciencia participativa, de aspiración por una democracia más plena y de haber cambiado la composición política tradicional, al menos desde una perspectiva electoral. Se comienza a gestar una división nueva en el país, que se va a mantener hasta el gobierno de Salvador Allende. Un país dividido en tres grandes corrientes, con la Democracia Cristiana como fuerza mayoritaria, la izquierda marxista y la derecha tradicional, que al final del gobierno de Frei había recuperado parte de su electorado.

A partir de este momento, en la vida nacional habrá importantes hechos a nivel sociopolítico: los convenios del cobre, con las grandes empresas norteamericanas, que significó chilenizar esta gran minería, adquiriendo el

77. El Senado se renovaba, en esa época, parcialmente; 25 senadores terminarían su período de ocho años en 1969. Los diputados duraban cuatro años en sus cargos y la Cámara se renovaba en su totalidad en cada elección. En ambos casos son cargos reelegibles. La renovación parcial del Senado deja al gobierno en desventaja frente a la oposición que todavía conserva, en su conjunto, la mayoría. Esto explica, en parte, las dificultades de Frei, para llevar adelante sus más importantes iniciativas.

78. Cf. G. Cruzat, *Chile comienza a caminar*, «Mensaje», n.° 137, marzo-abril de 1965, p. 69-72, vol. XIV.

Estado el 51 % de las acciones y el derecho a comercializar el producto, la Reforma Agraria que entre sus logros debemos destacar la sindicalización campesina, así sus resultados técnicos y productivos sean cuestionables desde algunos puntos de vista; la Reforma Educacional y Universitaria. Estas dos últimas encuentran un estímulo en el interior de la Iglesia. Todos estos proyectos impulsados por el gobierno, entre otros, ocupan el centro de la atención pública y de los partidos políticos. Desde la izquierda y la derecha habrá un arrinconamiento al gobierno de Frei, que irá agudizando el conflicto, muchas veces motivado también por la propia acción política de la Democracia Cristiana, que hasta el final de su período busca realizar su programa sin pacto político con ninguna de las fuerzas en pugna. Por este error, reconocido más tarde por muchos de los dirigentes políticos de ese partido, incluso por Eduardo Frei, la Democracia Cristiana fue acusada muchas veces de dogmática.

La Iglesia se mantendrá a la expectativa dentro del acontecer nacional, y sólo va a participar directamente a propósito de la Reforma Universitaria y concretamente en la medida en que afecta y participan las universidades católicas en el año 1967. Así, la Iglesia también se hará eco de las voces que reclaman una modificación profunda en la estructura universitaria católica, y asume de manera consecuente la reforma de las universidades que le pertenecen.

2. *Chile, voluntad de ser*[79]

Este título encabezado por el nombre de una pastoral encierra muy bien los anhelos del pueblo chileno en los primeros años del gobierno democratacristiano. Este mismo título lo había utilizado la revista «Mensaje» dos años antes, en 1966, para referirse a las dificultades que enfrentaba el país, para construir una sociedad verdaderamente nueva. Ciertamente ningún proceso de cambios profundos puede llevarse adelante sin grandes dificultades. Todo cambio produce desajuste necesario, hiere intereses económicos y políticos, esquemas ideológicos y costumbres, sin que ello pueda evitarse. Por eso, muchas veces lo que estimamos como síntomas de una crisis, no son sino los quebrantos que se producen para realizar las nuevas proposiciones. En Chile, en ese momento, van a existir los síntomas de una crisis en la medida en que determinadas transformaciones o proposiciones van a radicalizar las posiciones ideológicas y políticas de distintos sectores. Los sectores de derecha ven en la acción del gobierno de Frei un ataque a viejos privilegios, sobre todo en medidas que tocan tan directamente a los sectores tradicionales, como lo hace la Reforma Agraria.

79. Pastoral del Comité Permanente del Episcopado, *Chile, voluntad de ser*, entregada con ocasión del sesquicentenario de la independencia, Santiago, 5 de abril de 1968 (en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile*, op. cit., p. 78). El título de la pastoral y de mensaje, que aludimos a propósito, son tomados de la obra de Gabriela Mistral, *Recados contando a Chile*.

En los hechos «hablan de malestar las huelgas de estos últimos meses. Afectan ellos puntos neurálgicos, los campesinos de Colchagua golpean, como lo dijo cierta prensa, en el "riñón de la oligarquía"; los empleados del Banco de Chile piden la reforma de la institución que es el símbolo de la empresa privada; los profesores y universitarios capitalizan en sus reivindicaciones el hondo deseo de todo el pueblo chileno»[80]. Chile está manifestando su voluntad de ser en todos los órdenes. Sin embargo, las energías no están polarizadas hacia una causa común, sino hacia los intereses de los grupos políticos e ideológicos que están configurando cada vez más las «tres bandas», como se denominaban los tres sectores claves de la política nacional. Así la gran voluntad de ser del pueblo está siendo utilizada, según esta editorial, para favorecer intereses políticos partidistas, que en algunos significa, abiertamente, cambiar el régimen democrático. La razón está quizás en que «todavía no hay nuevos cauces por los que esta voluntad pueda echarse a correr. Los cauces se construyen muy lentamente, demasiado lento, para la amplitud del caudal acumulado y crecedor (...) Todos tenemos la culpa si Chile no ha sabido coadunar sus fuerzas para dar un poderoso salto adelante»[81]. Culpa de aquellos que todo lo obstruyen, porque los cambios no responden a un modelo ideológico preestablecido como científico. Culpa de los que desean que nada cambie, porque hiere sus intereses. Culpa de actuar como partido único. Sin duda en Chile el diálogo democrático es difícil.

Sin embargo, Chile no abandona su lucha por los cambios. El problema se centra para algunos en la falta de soluciones rápidas y eficaces, pero la aceleración de la estructura social y de los niveles ideológicos y de mentalidad siguen su curso. «Al diagnosticar el cambio como el signo peculiar de los tiempos, los centros de poder se convierten ellos en las principales fuentes de refuerzo y estímulo de los procesos orientados a su logro. La convicción de lo inevitable de los cambios los lleva a asumir el papel de aceleradores de los mismos. De este modo masas inertes, que en algunos países hubieran tardado muchos años en incorporarse al proceso aludido, son empujados a ponerse en movimiento, agudizando así los conflictos, saturando de contradicciones el ámbito social y creando problemas de imposible o difícil solución a corto plazo. El proceso histórico es irreversible. Si la masa que ha permanecido tradicionalmente pasiva se pone en movimiento, no habrá medio alguno que la retorne a su anterior estado de inercia social»[82]. Es a nuestro modo de ver el gran cambio experimentado en la sociedad chilena. El pueblo se ha puesto en movimiento y todos los sectores han ayudado a esto. Para el pueblo el sentido de este movimiento, por definir, está en la participación y en la democratización. Para los centros de poder en la orientación de esa democratización. Chile vive los síntomas de una

80. «Mensaje», *Chile o la voluntad de ser* (Editorial), n.° 154, noviembre 1966, p. 615, vol. XV.
81. «Mensaje», ibid., p. 616.
82. E. Hamuy, *El proceso de democratización fundamental,* en H. Godoy, op. cit., p. 489.

crisis, y de cambios que significan la posibilidad de pasar de un sistema tradicional y con fuertes características oligárquicas, a un orden social, político y económico, más justo e igualitario[83].

En este marco la Iglesia hace un llamamiento en la pastoral, *Chile, voluntad de ser,* que tiene gran acogida por ser una honda reflexión sobre la comunidad nacional. En ella, la Iglesia reitera una vez más su autonomía de todo lo político contingente. Sin embargo, tiene necesidad de pronunciarse para orientar a los cristianos sobre el quehacer nacional sin eludir una reflexión propiamente histórica. Dicen los obispos: «Primero fue la lucha por pan, techo y abrigo; después el poder acceder a la cultura y a la capacitación técnica. A nuestro juicio, se trata de una evolución que cala más hondo todavía; paulatina y arduamente todos los chilenos quieren ser protagonistas de su historia. Ésta es la dimensión más ricamente humana de la progresiva democratización del país. Esto no ha sido fácil y no lo será en todo lo que aún falta. La razón es que quienes tienen el poder social, político y económico sufren de una inercia por lo que suelen dejarse arrastrar; tienden a no entregar la participación efectiva y justa a todos. Entonces se produce la lucha. A veces fueron enfrentamientos electorales que constituyeron herramientas para que nuevos grupos sociales tuviesen parte activa en la gestación del país y en la dictación de las leyes. Otras veces fue el combate social. Y si en el párrafo anterior consideramos la ecuanimidad del temperamento nacional, es necesario recordar también que este proceso de participación está jalonado con sangre de obreros que murieron exigiendo derechos que nos parecen evidentes. Otras veces esta participación general fue retardada so pretexto que muchos no estaban en condiciones de asumirla. Pero el mismo proceso nos indica que el pueblo chileno ha aprendido a ser gestor responsable cuando se le han entregado oportunidades, que, siendo importantes, no eran agobiadoras para su capacidad»[84].

Es indudable que el texto nos revela a una Iglesia comprometida con el destino de su pueblo, ubicada en su historia, y conocedora de los grandes problemas. La Iglesia reconoce la voluntad de unos hombres y de un gobierno, pero en ningún caso va a aceptar una identificación de tipo político. Hay una llamada a entregar responsabilidades al pueblo, y a abandonar intereses subalternos para lograr la realización de la sociedad. El documento contiene una llamada a la convivencia pacífica entre los chilenos. Hay una petición muy especial a la generosidad de la juventud. El reconocimiento que la Iglesia otorga a ciertos logros importantes del gobierno, lo hace por medio de una llamada a la mesura de otros grupos políticos. Ésta implica también temperar la impaciencia de quienes quieren acelerar un proceso más allá de las posibilidades reales que permiten las condiciones del país, como también la actitud crítica de quienes habiendo tenido oportunidades históricas de realizar más en beneficio del pueblo no lo hicieron.

Los sectores más conservadores y la derecha en general no reciben con

83. Cf. ibid., p. 490-491.
84. Comité Permanente del Episcopado, *Chile, voluntad de ser,* op. cit., p. 82-83.

mayor agrado esta pastoral, ya que creen ver una radicalización de la misma. Recurren al falso concepto de una Iglesia desvinculada del mundo, que debiera sólo preocuparse de «salvar almas» sin que nada tenga que decir ni sobre la historia, o el futuro de la comunidad nacional, ni menos aún sobre los problemas concretos del hombre.

A pesar de los esfuerzos e intenciones del gobierno democratacristiano, muchos problemas no obtienen soluciones.

3. *La Iglesia joven y la radicalización de unos grupos cristianos*

Domingo, 11 de agosto de 1968, un grupo de doscientos católicos, laicos, acompañados por siete sacerdotes y algunas religiosas ocuparon la Catedral de Santiago, en una acción que causó gran impacto en el país. Los motivos de fondo en un comienzo no aparecieron claros, más bien pareció una profanación o un ataque al cardenal Raúl Silva Henríquez.

El 14 de junio de ese año, un grupo de laicos y religiosos de la parroquia San Luis Beltrán de la Comuna de Barranca, barrio popular de Santiago, dieron a conocer un documento titulado *¿Folklore o Cristianismo en Colombia?,* donde se analiza y critica la visita del papa Paulo VI al Congreso Eucarístico, ya que se estima que no viene a denunciar los grandes males como otro Cristo. Sostienen que si el papa viniera a denunciar lo matarían como a otro Camilo Torres[85].

El texto, radical en sí, importa más por la interpelación que se hace a la jerarquía de la Iglesia universal. Es ese mismo espíritu el que va a explicar a nivel nacional la toma de la Catedral.

El comité organizador de la toma difundió un documento titulado *Por una Iglesia servidora del pueblo,* en el cual afirma que en ningún caso su acción debe interpretarse como un gesto de rebeldía contra el papa Paulo VI ni contra el cardenal Raúl Silva. La acción es de denuncia, según sus autores, por la estructura de poder, de dominio y de riqueza en la que se ejerce muchas veces la acción de la Iglesia, lo que desvirtúa su labor. Critican a la jerarquía de la Iglesia, injustamente a nuestro modo de ver, de falta de diálogo. Esto precisamente cuando la Iglesia chilena y la universal habían dado grandes y significativos pasos para insertarse en la historia, a través de los intereses de los más pobres. Cierto que persisten estructuras de injusticia, pero es precisamente la Iglesia jerárquica, la que más está contribuyendo a iluminar el camino de los cristianos. De otra manera no se explican los ataques violentos que los obispos reciben de los grupos más conservadores.

El grupo participante que se autodenomina «Iglesia Joven» hará otra aparición controvertida en la vida de la Iglesia, con ocasión de la consagración episcopal de monseñor Ismael Errázuriz Gandarillas, el 4 de mayo de

85. Cf. GRUPO PARROQUIA LUIS BELTRÁN, *¿Folklore o Cristianismo en Colombia?,* en RAMÍREZ DE J. ARELLANO y J.M. ARRIETA, *Toma de la Catedral: un angustioso llamado a los cristianos,* «Mensaje», n.° 172, septiembre 1968, vol. XVIII, p. 429.

1969. El presidente del movimiento «Iglesia Joven» interrumpe la ceremonia de consagración, para pedir la palabra, con el ánimo de objetar los procedimientos usados en las elecciones de los obispos. Los hechos derivaron en una acción violenta por parte de los asistentes, que expulsaron del templo a los integrantes del grupo. Estas acciones poco felices, si bien fueron rechazadas por amplias mayorías de católicos, estaban revelando el nacimiento de un conflicto entre los fieles, sacerdotes y religiosos.

El Episcopado formuló una declaración, donde muy mesuradamente, pero con firmeza, explica su visión del problema y desvirtúa las acusaciones del grupo y llama a la unidad. No desconoce los aportes que se puedan hacer por parte de diferentes grupos, pero critica obviamente los procedimientos.

Los problemas que vive Chile han comenzado a radicalizar las posiciones políticas. Hay denuncias contra los grupos de poder y quejas de quienes se sienten presionados y amenazados en sus privilegios. Pero no sólo es eso. Hay en todo proceso de cambios el resquebrajamiento natural del orden previo y esto provoca una situación de angustia que agudiza la sensibilidad en unos y el rechazo en otros. La Iglesia no es ajena, en su interior, a esas tensiones, por eso los obispos concluyen con una llamada que es también un compromiso: «Estamos abiertos y dispuestos a un franco diálogo interno e igualmente ansiosos como el que más a dar pasos efectivos que conduzcan hacia la siempre necesaria renovación. Procuramos arbitrar los medios de establecerlo en forma permanente con todo el pueblo de Dios, de conseguir una mayor participación de los laicos comprometidos en la responsabilidad y marcha de la Iglesia, de vincular a todas las congregaciones y órdenes religiosas en la común labor pastoral, y de agilizar las mutuas relaciones en el afecto y confianza entre los obispos y los presbíteros. Pedimos insistentemente que nadie olvide el amor y la unidad en todos estos pasos progresivos que van transformando la imagen de la Iglesia para que en ella resplandezca siempre mejor el rostro de Cristo»[86].

4. *Inquietud en las fuerzas armadas y el llamamiento de la Iglesia*

Entre los meses de septiembre y octubre de 1969 se desarrollaban algunos acontecimientos significativos dentro del ejército, encabezados por el general Roberto Viaux y que culminan, en actos que fueron tipificados como intento de golpe de Estado, y que según el general eran una protesta por cuestiones profesionales, lo que fue desvirtuado en investigaciones posteriores. En todo caso, frente al evidente intento de alterar la normalidad constitucional, la Iglesia se pronuncia con rotunda claridad. Los obispos se hacen cargo de la situación delicada que vive el país y reconocen que algunos están llamando a las fuerzas armadas para intervenir en política, y

86. *Declaración de los obispos de Chile sobre los problemas de la actualidad,* agosto de 1969, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op. cit., p. 123-124.

quebrar el orden democrático. La Iglesia sostiene que «la supresión del sistema democrático, sea por partidos políticos, por grupos terroristas o por las fuerzas armadas traería tales daños a la nación, a las instituciones y organizaciones nacidas de la voluntad libre de los chilenos, que nos parece indispensable recordar ahora el valor profundamente humano de la convivencia democrática»[87].

Los obispos están convencidos de que sólo la democracia puede garantizar un desarrollo armónico y libre de la comunidad nacional. Ya hay precisión que la democracia no se identifica en plenitud ni con el liberalismo ni con el socialismo, así ambos sistemas tengan valores democráticos. La democracia ya la han identificado con una serie de valores y principios que la llegan a definir «como participación amplia del pueblo en las tareas y los bienes de la nación»[88]. Para la Iglesia «las fuerzas armadas están llamadas a integrarse en el esfuerzo común de la nación, sin definir ellas el bien común, ni convertirse en órgano político de decisión con lo que limitarían la posibilidad de expresión y de participación del pueblo»[89]. La Iglesia destaca la tradición ejemplar de las fuerzas armadas en el cumplimiento de los fines que la nación le ha señalado. Comprende que ellas también, al igual que otras instituciones vivas del país, están llenas de inquietudes por encontrar las formas más aptas de participación en la vida nacional, sin embargo, esta legítima aspiración, también sentida dentro de la Iglesia, no puede llevarla a alterar la trascendental misión de que son depositarias. Todas las observaciones que hace la Iglesia también las aplica a otros grupos políticos de carácter minoritario, que pretenden imponer sus puntos de vista, mediante la fuerza o el terror.

El gobierno democratacristiano que presidía Eduardo Frei estaba llegando a su fin y la sociedad estaba conmovida muy seriamente. Un gobierno que, a pesar de sus errores, fue profundamente democrático y más allá de sus éxitos o fracasos estadísticos dio un impulso al proceso de renovaciones, este gobierno había incentivado, quizás a pesar suyo, una oposición de derecha y de izquierda que se le mostraba, por razones distintas y opuestas, completamente adversa. Hay un peligro real de una quiebra de la democracia y de institucionalidad y la Iglesia siente que cuando «se desata el dinamismo de la fuerza nadie puede asegurar su control final. La imposición política, por el terror, por la dictadura o por las armas, trae consigo la represión de todas las libertades consideradas peligrosas por los que detentan el poder. El país estaría en la vía de los juicios políticos, de las relegaciones, de las injusticias flagrantes, de la supresión de toda prensa libre, de toda posibilidad de defenderse, de las sospechas, de las calumnias, y por último del paredón»[90].

---

87 Comité Permanente del Episcopado, *Declaración Episcopal sobre la situacion del País,* 22 de diciembre, en *Documentos de la Conferencia Episcopal de Chile,* op cit , p 125

88 Ibid , p 125*e*

89 Ibid , p 125*f*

90 Ibid , p 125*f* y 125*g*

La experiencia de la Iglesia latinoamericana frente a los gobiernos militares no era nada feliz y el pueblo ya había experimentado los más variados fracasos de las diversas tendencias en los distintos países. El término de la década que había sido de tantos cambios positivos para la Iglesia y de posibilidades de transformación encontraba al país en una difícil situación que hará crisis en el gobierno de la Unidad Popular de Salvador Allende.

* * *

A manera de síntesis de la década destacamos:

a) Hace su aparición la pastoral de conjunto. La Iglesia amplía y oficializa las experiencias de la Acción Católica especializada.

b) Las parroquias recuperan su importancia, agrupadas en decanatos como unidades de evangelización. Es la época de la Misión General y de los planes pastorales. Se tecnifican las experiencias de los grupos apostólicos.

c) Aumenta la influencia de la Iglesia en el campo social. La doctrina social de la Iglesia encuentra en la experiencia del gobierno democratacristiano un cauce para la acción política, sobre todo en los sectores juveniles universitarios.

d) Según la secretaría general del Episcopado el temporalismo ha invadido la Iglesia y hay un abandono del apostolado. Pensamos más bien que hay una búsqueda para insertarse de una manera diferente en los problemas concretos del hombre conforme al espíritu del Concilio, aunque la celeridad de ciertos cambios contribuyan a determinados niveles de confusión.

e) Hay una fuerte influencia de los sociólogos por encima de los teólogos. Llegan los primeros becados de Lovaina y París. Aparece una gran preocupación, en algunos sectores por el diálogo cristiano-marxista y un interés por el método de análisis marxista.

f) Hay algunos excesos sobre todo por parte de determinados grupos cristianos que comienzan a radicalizar sus posiciones, entrando en conflictos con la jerarquía de la Iglesia.

g) Llegan fuerzas nuevas a la pastoral con la incorporación de sacerdotes y religiosos extranjeros[91].

h) La Iglesia promueve los cambios que el país necesita, inspirada en la solidaridad según el espíritu evangélico y de acuerdo al Concilio y Medellín.

---

91 Cf *La evangelizacion en Chile durante los últimos treinta años,* ref 240/74 sin fecha, *Documento de la Secretaría General del Episcopado,* en *Documentos del Episcopado, Chile 1974-1980,* Ediciones Mundo, Santiago 1980 Hemos hecho una síntesis de algunos puntos que nos parecen de interés, pero discrepamos del análisis histórico que hace el documento, quien hace un diagnóstico más bien negativo, sobre puntos que merecen mayor estudio, en la complejidad de ese periodo Es posible que la jerarquia de la Iglesia haya sido sobrepasada en más de alguna ocasión por la vorágine de los acontecimientos, ésta se ubica correctamente en el espíritu de la epoca Si bien ciertos grupos radicalizan su posición y se impregnan del «temporalismo» antes mencionado, la verdad es que fueron minoritarios frente a una gran masa de católicos que buscan dentro de la inspiración de la Iglesia una forma histórica de acuerdo a los signos de los tiempos, de acción social y politica Al marxismo electoralmente no sobrepasa su votación histórica

i) La consolidación de la teología de la liberación a nivel latinoamericano, que plantea controversias aún vigentes en la forma de interpretar los vínculos fe - realidad. Tiene influencia sobre los cristianos chilenos, particularmente en los «cristianos para el socialismo».

IV. La Iglesia chilena y la experiencia socialista de Allende

1. *Ante el triunfo de la Unidad Popular*

El triunfo de la Unidad Popular, encabezada por Salvador Allende, significa por muchas razones una conmoción profunda en la vida política del país y causó gran impacto, no sólo en América Latina, sino en el mundo entero, ya que por vez primera una coalición mayoritaria marxista llegaba al poder en elecciones libres y democráticas, y más todavía en un área de decisiva influencia estadounidense. El triunfo fue estrecho: 36,3 % de Allende; la derecha con su candidato Jorge Alessandri 34,9 % y la Democracia Cristiana con Radomiro Tomic, el 27,8 %. Esto dio lugar a una ratificación por parte del Congreso, el cual podía constitucionalmente elegir a cualquiera de las dos primeras mayorías al no tener ninguno la mayoría absoluta. El Congreso, siguiendo una costumbre tradicional y con los votos de la Democracia Cristiana, ratificó a Allende a pesar de los intentos de la derecha para que se nombrara, al menos provisoriamente, a Alessandri, el cual renunciaría, para dar lugar a nuevas elecciones que le dieran una segunda oportunidad a Frei. Esta maniobra política, calificada por la mayoría, como antidemocrática, más el asesinato del general René Schneider, comandante en jefe del ejército, por un grupo de extrema derecha, convencieron a la Democracia Cristiana de dar sus votos a Allende.

Es indudable que el país estaba conmovido y había, junto a las esperanzas, muchos temores y pasiones políticas peligrosamente exacerbadas.

La Iglesia chilena enfrenta esta nueva situación histórica con serenidad y en una declaración de la Asamblea Plenaria comienza a precisar su parecer ante los tensos momentos. En su declaración defenderá los valores de la Democracia, como el derecho a pensar y difundir libremente las ideas, a organizarse, pero también a perfeccionar estas conquistas existentes. Esta defensa de valores democráticos no significa que la Iglesia esté de antemano descalificando la alternativa socialista de Allende. Por el contrario, tiene la esperanza que el nuevo gobierno que se instalará en Chile no sólo conserve esas conquistas, sino que las amplíe[92]. El documento señala los temores de muchos, los peligros, se temen los cambios precipitados, errados; se teme una dictadura, un adoctrinamiento compulsivo. Sin embargo, al lado de estos temores, hay otros que manifiestan su esperanza y están animados de una voluntad constructiva. La Iglesia siente el deber de estar en estos momentos junto a todos sus hijos, cualquiera sea la posición política de ellos. Sin embargo, la Iglesia invita a construir una nueva sociedad respetando los valores democráticos. No se puede construir una sociedad más perfecta suprimiendo tales valores. Por eso conmina a los cristianos a «buscar junto con los demás, una solución justa, original y creativa a la problemática chilena.»[93]

La Iglesia percibe correctamente que está inmersa en un proceso de cambios que está tomando en los años setenta una característica peculiar. Hay un crecimiento de movimientos populares evidente, no sólo en Chile, sino en el continente. Muchos cristianos se sienten impulsados a un compromiso más profundo, a partir de la fe, para lograr las transformaciones que vayan a satisfacer las necesidades de los más pobres. Al final de la década de los sesenta, en 1968, con Medellín se había dado un impulso a la causa de la justicia social, no sólo denunciando la injusticia que provoca la estructura social vigente, sino que motivando a los cristianos a asumir su cuota de responsabilidad frente al cambio reclamado por la sociedad. En esta perspectiva el gobierno de Allende significa una posibilidad cierta de acelerar un proceso de cambios, más todavía cuando el candidato había prometido una «vía chilena al socialismo, respetando los principios democráticos y las características de una sociedad pluralista». El gobierno popular garantizará el ejercicio de los derechos democráticos y respetará las garantías individuales y sociales de todo el pueblo. La libertad de conciencia, de palabra, de prensa, de reunión, de inviolabilidad del domicilio y los derechos de sindicalización y de organización regirán efectivamente sin las cortapisas con que los limitan actualmente las clases dominantes (...) Asimismo, el gobierno popular garantizará el derecho de los trabajadores al empleo y a la huelga, y el de todo el pueblo a la educación y a la cultura, con pleno respeto de todas las ideas y de las creencias religiosas, garantizando el ejercicio de su culto[94]. El programa de la Unidad Popular, si bien podía ser catalogado de avanzado, y por supuesto de claramente socialista, en ningún caso puede sostenerse que, en sí, fuera antidemocrático. Más aún, en muchos puntos era semejante al de la Democracia Cristiana. La reserva, para muchos en ese momento, podía significar el hecho de que el Partido Comunista fuera de la coalición, pero por otra parte el Presidente sería un socialista, de larga trayectoria parlamentaria y sin que nadie pudiera acusarlo, en esa vida política, de conductas antidemocráticas. Siendo así, la Iglesia no tiene argumentos válidos para ponerse en una actitud crítica al comienzo del gobierno allendista. Hace lo que debía hacer dentro de lo posible. Una llamada a la conservación de los valores democráticos, plantear algunas preocupaciones

---

92 Cf Asamblea Plenaria del Episcopado, *Declaración sobre la situación del país,* Punta de Tralca 24 de septiembre de 1970, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1970-1973,* recopilación de monseñor Carlos Oviedo Cavada, Ediciones Mundo, Santiago 1974, p. 29. Cuando volvamos a citar esta recopilación, lo haremos como *Documentos Oviedo.*

93. Ibid., p. 30.

94. *Programa básico de Gobierno de la Unidad Popular,* aprobado el 17 de diciembre de 1969, por los partidos Comunista, Socialista, Radical Demócrata, Movimiento de Acción Popular Unitaria (Mapu) y la Acción Popular Unitaria Independiente (Api), publicado en el diario «El siglo» de 23 de diciembre de 1969

por lo que ha significado históricamente el marxismo. Pero por otra parte, este gobierno tiene una composición heterogénea. Al lado de los comunistas están los socialistas que tienen una trayectoria política en el país muy lejanos a los dictados de Moscú, si ése era un temor. Y junto a ellos, los radicales, varias veces gobierno, probadamente democráticos y agentes importantes en el desarrollo sociopolítico y económico del país, además de socialdemócratas, independientes y el Mapu, una fracción separada de la Democracia Cristiana. Por lo tanto si bien hay un predominio marxista, este dominio no es homogéneo y los otros sectores no marxistas son importantes como plataforma política del gobierno. Por eso estimamos injusto lo que algunos críticos derechistas dicen de la Iglesia, en el sentido de mostrarse ambigua en esos primeros momentos. Creemos más bien, que fue prudente y respetuosa de la voluntad electoral de los chilenos, que si bien no era suficientemente representativa, constitucionalmente le daba un derecho real. Por otra parte la Iglesia ya había reiterado y lo hará durante todo el período que no puede intervenir en política contingente para tomar partido en la contienda. Sólo puede orientar y defender unos principios y valores que son irrenunciables a la luz del evangelio.

El primer año de gobierno de la Unidad Popular fue bastante positivo. Aumentó la participación de los asalariados en el ingreso nacional de un 55 % en 1970, al 61 % en 1971; se frenó la inflación, que cae de un 35 % a un 22 %. Decrece el desempleo; el crecimiento del producto nacional bruto fue de 1,5 %. Además en abril de 1971 a pocos meses de gobierno, éste obtiene una gran votación en las elecciones municipales, que si bien no tienen la trascendencia de las del Congreso, son un índice claro de la situación política. El gobierno obtuvo un poco más del 48 % de la votación, lo que significa un considerable aumento con respecto al 36,3 % de la elección presidencial. Esta votación implicará prácticamente un empate con la oposición, se mantendrá hasta la caída del gobierno en 1973. Sin olvidar que la Democracia Cristiana, primera fuerza política del país, tenía radicales diferencias con la derecha agrupada ahora en el Partido Nacional (liberales y conservadores) y que no se pudo hablar de una oposición coherente, sino hasta los últimos meses de Allende.

Sin embargo, estos primeros éxitos de la Unidad Popular, su aumento de votación y la llegada de nuevos partidarios a la experiencia socialista, no significa que en Chile se esté construyendo una experiencia verdaderamente original. Por el contrario, estimamos que la acción del gobierno no se apartó de los medios tradicionales del marxismo, a pesar de los esfuerzos de algunos sectores democráticos al interior de la coalición de gobierno. Por otra parte, la situación no es tan fácil para determinar las acciones de la oposición, ya que a un sector de ella es evidente que lo único que le interesa es la caída de Allende, y es fácil percibir que no sólo se pretende acabar con la experiencia socialista, sino que muchos de esos opositores son de dudosa convicción democrática, y lo que pretende es acabar el régimen democrático mismo. También muchos cristianos que sentían la inclinación a construir un socialismo verdaderamente libre estiman que es preferible participar en

el proceso, colaborar sin que ello signifique desconocer riesgos. Así, un grupo de sacerdotes de la Parroquia Universitaria de Santiago, cree que todo conjunto de cristianos y de sacerdotes tiene derecho a tener una posición política siempre que no pretendan imponer tales criterios a los demás. Demuestran su entusiasmo por una posibilidad socialista en Chile. No obstante, rechazan cualquier dogmatismo del marxismo, tanto en un nivel político como su pretensión científica. Su posición anticapitalista también es rotunda[95].

El documento más importante que pretende, en los inicios del gobierno de Allende, definir el compromiso de los cristianos en la construcción del socialismo es la muy conocida «Declaración de los Ochenta», que es la culminación de las jornadas realizadas en Santiago en abril de 1971, sobre la *Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile.* Muchos de los elementos de esta declaración son de diagnóstico, por lo que no es difícil coincidir con ellos frente a los males que aquejan a la sociedad. Pero es innegable que muchas de sus tesis son controvertidas y la utilización del marco teórico marxista provoca reacciones en contrario en muchos grupos de cristianos, si bien no puede hacerse una identificación simplista de este grupo con el marxismo. Ellos sostienen que se sienten comprometidos con el proceso en marcha, ya que la «razón profunda de este compromiso es muestra de fe en Jesucristo, que se ahonda, renueva y toma cuerpo, según las circunstancias históricas. Ser cristiano es ser solidario. Ser solidario en estos momentos en Chile es participar en el proyecto histórico que su pueblo se ha trazado»[96]. La afirmación encierra una evidente descalificación a otros cristianos que no participan en el proceso, porque tienen sus reservas frente a la alternativa ofrecida, o bien porque sencillamente tienen otras[97].

En ese mismo mes de abril de 1971, la Conferencia Episcopal se reunió en la ciudad de Temuco para hacer un análisis sobre la situación del país y fijar los parámetros de su acción pastoral. Chile ya tenía seis meses de experiencia de un gobierno socialista y si bien es muy prematuro para cualquier juicio definitivo, ya han aparecido algunos «síntomas» que la Iglesia va a tratar en el documento que emana de esa reunión. En el mismo título de la pastoral, encontramos una importante sugerencia: *El Evangelio exige comprometerse con profundas y urgentes renovaciones sociales.* Es decir, en pleno ejercicio de un gobierno socialista, la Iglesia sigue sosteniendo que hay que hacer cambios, que éstos son urgentes y que el temor no ha hecho que ella se repliegue. La Iglesia reitera el espíritu del Concilio Vaticano II y

95. Cf. P. Fontaine, F. Gatica, H. Guzmán, C. Johansson, G. Valdivieso, G. Vial, M. Boorguinat, R. Herrera (sacerdotes de la Parroquia Universitaria), *El Presente de Chile y el Evangelio,* «Mensaje», 196, enero-febrero de 1971, p. 36, vol. XX (documento firmado en Santiago, noviembre de 1970).

96. Conclusiones de la jornada de *Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile,* en «Política y Espíritu», n.° 320, Santiago, abril de 1971.

97. Interesante polémica se entabla entre otras con el padre Beltrán Villegas, *Carta a Ochenta Amigos,* «El Mercurio», Santiago, 19 de abril de 1971; y con Claudio Orrego, *Sacerdotes Católicos en la Construcción del Socialismo,* en *Cristianos por el Socialismo, ¿Consecuencia cristiana o alienación política?* IDEP (Instituto de Estudios Políticos), Santiago 1972.

de los enunciados de Medellín. También, su clara independencia de cualquier modelo sociopolítico en práctica y, por tanto, de todo debate contingente. Enfatiza su rechazo de todo aquello que atente contra la persona humana a la luz del evangelio. Pero, frente a la acción del gobierno no puede dejar de pronunciarse. Los obispos de Chile han detectado algunas características del proceso: «Hay fundamentos para pensar que se trata de un socialismo de inspiración predominantemente marxista. (...) Una opción por un socialismo de inspiración marxista plantea legítimos interrogantes. Se trata de un sistema que tiene ya realizaciones. Derechos fundamentales de la persona humana han sido en ellas conclusiones en forma análoga y tan condenablemente como en sistema de inspiración capitalista. A la Iglesia enviada por Dios para servir y liberar al hombre esto no la puede dejar indiferente»[98].

El texto tiene muchos aspectos interesantes. Por una parte, en pleno intento de construcción del socialismo, la Iglesia reitera su condena al capitalismo y a sus formas más enajenantes. Rechaza el socialismo marxista y, ambas condenaciones, serán constantes en la Iglesia chilena, pero, a decir verdad, no encontramos en ninguno de sus textos del período una condena al socialismo en sí, sino a una de sus formas o interpretación muy específica de él, como es la versión marxista. Otra idea importante es la recomendación permanente que hace en varios documentos y que aquí también está presente, en el sentido de juzgar al marxismo no sólo desde la teoría sino también desde su proceder histórico. Este principio la Iglesia lo pone como condición para cualquier sistema.

El proceso chileno, durante el período allendista, es bastante complejo para pretender caracterizarlo en dos palabras, o para entender las distintas posiciones de los grupos políticos y aun de la Iglesia. El Partido Socialista de Allende estaba dividido en dos corrientes. Una más radical, y la otra que propiciaba más un socialismo moderado o democrático. Esta divergencia la sufre el Jefe de Estado, aunque justo es reconocer que fue claramente duro, con los sectores radicales, con los que mantuvo frecuente enfrentamiento. El comunismo propiamente tal, aparece mucho más dispuesto al diálogo, así se desconfíe de sus intenciones. Lo cierto es, que su actuación incluso fue más moderada que el sector radical de los socialistas, que actuaron muchas veces junto al MIR, grupo de extrema izquierda. Los radicales, de tendencia socialdemócrata y otros grupos, ofrecían una posibilidad de diálogo. Pero la verdad es que la acción del gobierno, a pesar de sus declaraciones y esfuerzos, fue sobrepasada continuamente por los sectores «ultristas», que evidentemente crearon caos social y político. Por otra parte la acción violenta de los grupos de extrema derecha hacía muy difícil de incorporarse, a amplios sectores democráticos a una oposición cerrada. No había duda que, si habían unos partidarios del gobierno que desempeñaban el poder

98. Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile, *El Evangelio exige comprometerse en profundas y urgentes renovaciones sociales*, en la *Declaración de Temuco*, 22 de abril de 1971, en *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 55.

total, tampoco era desconocido que habían grupos e importantes personajes de la oposición que, desde el momento mismo del triunfo de Allende, jugaron al golpe de Estado. La situación era muy compleja para muchos cristianos y también para el PDC, que estaba por los cambios, Conocía las maniobras de parte de la derecha y no podía negociar ninguna alianza con el gobierno, a pesar de los esfuerzos que se hicieron.

La Iglesia va a sostener firmemente la no participación en política de los sacerdotes: «La opción política de los sacerdotes si se presenta a modo de lógica e ineludible consecuencia de su fe cristiana, condena implícitamente cualquier opción y atenta contra la libertad de otros cristianos»[99].

2. *Polémica entre la jerarquía de la Iglesia y los cristianos para el socialismo*

Debemos decir algunas palabras frente a este tema complejo. Entre los días 23 y 30 de abril de 1972 se llevó a efecto en Santiago el primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, al que asistieron más de 400 delegados de todo el continente, entre laicos, sacerdotes y religiosos. Dentro del mismo documento, que circula con la invitación, hay algunas cuestiones polémicas al señalar los objetivos del encuentro. El argumento central «es intercambiar, analizar y profundizar las experiencias del compromiso efectivo de los cristianos en la revolución liberadora de América Latina. (...) Se trata, por tanto, de estudio y reflexión, en reflexión directa con las experiencias de praxis revolucionaria»[100]. El proceso revolucionario es el marco de referencia del encuentro y la revolución es considerada como una sola. Esto no quiere decir, al parecer, que hay una situación de cambios generales, tampoco parece estar referida a la comprensión de un proceso histórico global. La revolución es una sola y está definida por el materialismo histórico, como método de análisis[101]. Más allá de cualquier consideración valorativa lo cierto es que las condiciones de «estudio y reflexión» del encuentro están dadas. La revolución se hace, se entiende y la realidad se explica de una sola manera: la del materialismo histórico, por más que ellos apelen a que la opción no es dogmática.

Con fecha 12 de enero de 1972, monseñor Carlos Oviedo Cavada, secretario de la Conferencia Episcopal Chilena, envía una carta a las distintas conferencias Episcopales de América Latina, en la cual comunica que la jerarquía desconocía los programas, los objetivos y participantes del encuentro. Sólo estaba informada de su realización. La carta tuvo durante algún tiempo carácter confidencial, pero, al ser conocida en algunos países latinoamericanos, fue editada posteriormente en la propia recopilación de

99 Ibid., p. 57.

100. Comisión redactora del Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, *Documento-Invitación,* Santiago de Chile, diciembre de 1971, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo*, Cedial, Bogotá 1972, p. 192-193.

101. Cf. ibid., p. 196.

monseñor Oviedo y otras publicaciones[102]. Esta carta aparece como el primer documento, donde se radicaliza las diferencias entre la jerarquía de la Iglesia chilena y el grupo de los Cristianos por el Socialismo (originados en el grupo de los Ochenta).

El cardenal de Santiago Raúl Silva fue invitado oficialmente a través del padre Gonzalo Arroyo, S.I. El cardenal rechazó la invitación dando razón el propio *Documento-Invitación.* Dice el cardenal: «Del estudio de este Documento he llegado a la convicción de que ustedes harán una reunión política con el deseo de lanzar a la Iglesia y a los cristianos en la lucha en pro del marxismo y de la revolución marxista en América Latina. (...) Como usted puede comprenderlo, mi querido amigo, no me parece en absoluto adecuado patrocinar un encuentro de sacerdotes que están en una línea que, a mi juicio, no es la línea de la Iglesia. (...) Falta toda referencia al evangelio y sobre todo a la Iglesia. No hay cristianismo sin Iglesia y sin sacerdocio jerárquico: el peligro está en oponer el cristianismo a la Institución. El rostro nuevo de la Iglesia del Vaticano II es la unidad y pluralidad»[103]. La tajante respuesta del Cardenal no deja dudas de su actitud y pensamiento. Más aún, tuvo la franqueza de reprochar al padre Arroyo su acción como promotor del encuentro, la que califica de negativa para la Iglesia. La respuesta del Cardenal provocó una declaración del provincial de la Compañía, Manuel Segura, S.I., donde destaca los difíciles momentos por los cuales atraviesa el país. La Compañía de Jesús se había comprometido a apoyar todas las acciones positivas del gobierno y a estar alerta frente a aquellas situaciones que significaran un peligro para la comunidad nacional. Destaca el provincial los méritos sacerdotales del padre Arroyo, lo apoya fraternalmente, pero reconoce que discrepa de ciertas afirmaciones públicas de éste y se compromete a estar pendiente de sus actuaciones[104].

Otro elemento de conflicto, en el contexto del encuentro de los Cristianos por el Socialismo, fue un manifiesto de un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio, lanzado desde La Habana, Cuba, el 3 de marzo. El grupo de chilenos había sido invitado por Fidel Castro para participar en las Jornadas Camilo Torres y trabajar con cristianos cubanos. El grupo manifiesta su adhesión al socialismo sin ningún tipo de matices. Reafirman que «el socialismo es el único camino que tiene el subcontinente para romper sólida y realmente las cadenas de la opresión capitalista e imperialista. (...) Si la violencia reaccionaria nos impide construir una sociedad justa e igualitaria, debemos responder con la violencia revolucionaria»[105].

La Iglesia chilena no va a ignorar el manifiesto de La Habana. Lo hace

102. Cf. *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 234.

103. Cardenal R. SILVA, carta al padre Arroyo, S.I. en respuesta a la invitación que se formulara al Primer Encuentro Latinoamericano de Cristianos por el Socialismo, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo,* op. cit., p. 204-205.

104. Cf. M. SEGURA, S.I., provincial de la Compañía de Jesús, *Cuenta a la Provincia,* «Noticias Jesuitas», Santiago de Chile, marzo de 1972, p. 10-11.

105. Manifiesto de La Habana de 3 de marzo de 1972, publicado por un grupo de sacerdotes y aspirantes al sacerdocio en Chile, en *Cristianos Latinoamericanos y Socialismo,* op. cit., p. 172.

con claras precisiones. Por una parte alienta a los sacerdotes que se hacen hermanos de los pobres y de los que más sufren, sin embargo esto se hace por vocación religiosa y no política. Rechazan la llamada a la violencia y reconocen que las transformaciones no se harán sin sacrificios para los privilegiados de la sociedad. Sólo que hay que inventarse un camino chileno que elimine la violencia. Ése es el reto[106].

El encuentro en sí mismo de los Cristianos para el Socialismo contó con el saludo del presidente Allende y de la presencia de algunas autoridades de gobierno. Destacada participación tuvo monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, México, quien, en todo caso, planteó en el encuentro un espíritu de moderación, pese a las críticas de algunos sectores.

3. *La crisis final*

Quizás, el documento más importante de la Iglesia durante el período allendista es *Evangelio, Política y Socialismo,* de 1971. En verdad, de una manera u otra, están allí contenidos todos los principios básicos orientadores para los cristianos en Chile, frente al proceso histórico que se vive. El documento reafirma su opción preferencial por los pobres, lo que no quiere decir que sea una opción excluyente. Por otra parte, en ese documento reafirma su opción por los cambios de estructuras y hace una llamada a construir una nueva sociedad que supere los esquemas tradicionales de las experiencias capitalistas y la de los países socialistas marxistas.

El país a partir de 1972 y todo el año de 1973, se encuentra sometido a una espiral de violencia que hace más difícil, y casi imposible, la convivencia pacífica entre los chilenos. La Iglesia percibe que el país se encamina a una crisis, que cualquiera que sea el desenlace, el gran perdedor será el pueblo, ya que lo más probable era caer en el dominio de algún grupo minoritario de los extremos políticos. Los obispos intentan varias acciones para llamar a un verdadero pacto político-social entre las partes en conflicto, pero será prácticamente inútil.

Las elecciones parlamentarias de marzo de 1973, a pesar de la ventaja de una oposición unida, la verdad es que marcaba un empate electoral en Chile. Era un país dividido en dos.

No nos referiremos, por razones de espacio, a toda esta situación de crisis. Bástenos decir, que el país se encontraba semiparalizado al promediar el año de 1973 y la inminencia de un golpe de Estado era clara para muchos sectores, aunque se hacían indudables esfuerzos para superar esta situación.

El 16 de julio el Cardenal, en nombre del Episcopado, tomaba la palabra a través de una declaración que lleva su firma y la de monseñor Oviedo:

106. Cf. Mensaje de los obispos, *Por un Camino de Paz y Alegría.* Punta de Tralca, 11 de abril de 1972, en *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 133-136.

«Hablamos en una hora dramática para Chile. Lo hacemos por ser fieles a Cristo y a nuestra patria. (...) No representamos ninguna posición política, ningún interés de grupo, sólo nos mueve el bienestar de Chile y tratar de impedir que se pisotee la sangre de Cristo en una guerra civil. Todos los chilenos estamos preocupados por insistentes noticias de que se están armando las poblaciones civiles y que existe el peligro de un guerra civil. (...) Desde el gobierno y la oposición se levantan voces para pedir cordura y concordia. (...) Faltan hechos de justicia. La injusticia lleva a la violencia»[107].

La situación era delicada porque el gobierno estaba en una posición muy rígida, al parecer empujado por los grupos de extrema izquierda o más radicales frente al proceso. Igualmente un sector de la derecha.

La última oportunidad fue un diálogo propiciado por la Iglesia entre la Democracia Cristiana y el Gobierno. Incluso hubo algunas reuniones en casa del Cardenal. Sin embargo, todo fue inútil. El acuerdo no fue posible ya que al interior de la propia coalición de gobierno hubo grandes discrepancias y, ciertamente, se impuso la tesis de los sectores más de extrema, quienes rechazaban toda posibilidad de entendimiento con la Democracia Cristiana.

El 11 de septiembre de 1973 la vía chilena al socialismo llegaba a su fin y con ella caía el régimen democrático orgullo del país. La Iglesia chilena había sido un actor decisivo en el proceso, por lo que representaba moralmente en la nación. A pesar de la crisis, su posición y actitud fue mayoritariamente respetada. Incluso el gobierno mantuvo cordiales y respetuosas relaciones con la Iglesia. El 13 de septiembre, los obispos de Chile hacen la primera llamada al gobierno militar del general Augusto Pinochet para que haya respeto a los caídos; respeto para los derrotados, para que vuelva la hora de la reconciliación, y la democracia sea restaurada. Este documento cierra un capítulo dramático de la historia del país y de la Iglesia, que ha encaminado su reflexión y acción en la realidad histórica misma del pueblo.

* * *

A manera de síntesis destacamos:

a) La experiencia socialista de Salvador Allende fue un gran reto para la democracia chilena y para la Iglesia. Hubo confusión frente al proceso, que nunca tuvo una definición doctrinaria y política clara. Por una parte, había síntomas de totalitarismo por parte de algunos grupos y, por otra parte, había una clara intención democrática en otros.

b) La acción radical de un grupo de derecha durante la campaña presidencial misma y el período siguiente, incluso con un intento claro de golpe de Estado, por un grupo de políticos y militares, que terminó con el asesinato del general Schneider, introdujo un elemento de desconcierto y temor respecto a las verdaderas intenciones de diversos grupos derechistas y su vocación democrática.

c) La Iglesia chilena está en medio de un conflicto político y social y actúa con la prudencia que las circunstancias permiten y aconsejan. Fue extraordinariamente clara frente al marxismo, tanto en sus elementos de cosmovisión, filosóficos, teórico-metodológicos, como en su proyecto político y en su realización histórica. Lo mismo frente al capitalismo y sus formas más radicales. De ahí los permanentes ataques desde los extremos políticos, especialmente los más tradicionales.

d) Hay politización en grupos de sacerdotes que optan públicamente por el socialismo y se muestran proclives al método marxista. No se puede afirmar rotundamente que todos fueran marxistas. Lo mismo puede decirse de los laicos cristianos que simpatizan o colaboran con el proyecto socialista. En muchos de ellos no hay adhesión al socialismo marxista. Es una adhesión muy general al socialismo claramente democrático.

e) La Iglesia no se mantiene sólo en la defensa de ciertos principios, sino que se manifiesta combativa frente a proyectos muy concretos, como el plan de Educación del Gobierno (Escuela Nacional Unificada, ENU) la que logró que el gobierno reconsiderara. Este proyecto nunca fue aplicado.

f) El período de Allende fue demasiado corto, aunque muy intenso para pensar que significó para los grupos cristianos o de sacerdotes tomas de posición definitiva. Sin lugar a dudas, esta experiencia será determinante en la evolución política, social de los diferentes grupos, del país mismo y de la Iglesia, en el período siguiente.

V. La Iglesia y el régimen militar

El advenimiento de un régimen militar en Chile encuentra, sin lugar a dudas, explicación en la profunda crisis que vivió el país durante los tres años del gobierno de la Unidad Popular. Sin embargo, muchos analistas del proceso chileno, reconociendo que mayoritariamente las fuerzas sociales y políticas del país se levantaron para defender la democracia chilena amenazada, estiman que no se habrían agotado todos los recursos que la misma institucionalidad democrática vigente proporcionaba para salvar la continuidad institucional del país[108].

Objetivamente, como lo reconocen personas de los distintos partidos políticos, los demócratas cristianos entre ellos, el gobierno militar habría contado en sus inicios con un fuerte apoyo ciudadano, quienes, sin embargo, esperaban un pronto restablecimiento de la democracia y del Estado de

107. *La Paz de Chile tiene un precio.* Exhortación del Comité Permanente del Episcopado, Santiago 16 de julio de 1973 (firman cardenal Raúl Silva Henríquez, arzobispo de Santiago, presidente de la Conferencia Episcopal de Chile y Carlos Oviedo Cavada, obispo auxiliar de Concepción, secretario general de la Conferencia, en *Documentos Oviedo,* op. cit., p. 171-172).

108. Cf. P.L. Pacheco, *Chile: Crisis militar, alternativa democrática,* «Guión», n.º 313, junio de 1983, Bogotá, p. 20.

derecho, como había sido la promesa original de la Junta de Gobierno encabezada por el general Augusto Pinochet Ugarte. En el partido Demócrata Cristiano no hubo unanimidad para apreciar la nueva situación, y fue así como un grupo de parlamentarios planteó desde el primer día su oposición y reserva a la instalación de un gobierno militar[109].

A poco de que empezara a gobernar el régimen, la actitud en general cautelosa de los demócratas cristianos y de otros sectores democráticos, fue transformándose en franca oposición y crítica frente a los hechos que se estaban sucediendo en el país. Así el ex presidente Eduardo Frei, quien en principio encontró explicable el advenimiento del régimen, planteó la necesidad de fijar plazos prudentes para el restablecimiento de la institucionalidad quebrantada.

El problema central de la controversia entre sectores de oposición y el gobierno ha sido entonces la cuestión de los derechos humanos, que ha dado ocasión para que sistemáticamente se condene al gobierno militar del general Pinochet en las Naciones Unidas. Desde 1974, cada año ha tenido una abrumadora votación adversa. Si bien el gobierno ha planteado que estas votaciones son claramente discriminatorias contra Chile, ya que no se ha usado el mismo rigor contra otros países donde la situación de los derechos humanos no es mejor, la oposición ha argumentado que tal situación no disculpa los excesos que efectivamente se han cometido. En esta controversia la Iglesia chilena ha tenido un papel fundamental, encabezada por el que fue arzobispo de Santiago y cardenal primado, Raúl Silva Henríquez, definiéndose a sí misma como «la voz de los que no tienen voz».

Hasta 1973 el desarrollo económico y social chileno estaba marcado por una fuerte presencia del Estado, que se reflejaba en una activa participación de éste en la actividad productiva, sobre todo, en empresas de la gran minería y en empresas consideradas estratégicas para el desarrollo del país. Había una importante socialización en servicios básicos de la comunidad, como educación, salud y también en vivienda. A partir de 1974 esta situación cambia y el esquema predominante es reemplazado por un modelo originado por economistas criollos de la Escuela Económica de Chicago y que ha sido conocido controvertidamente como una «economía social de mercado». Se comenzó a plantear un rol subsidiario del Estado, de privatización generalizada de la economía, transformándose el modelo en el único garante verdadero de la libertad para el gobierno. En el curso de nueve años, más de 200 mil trabajadores fueron despedidos de la administración pública y se vendieron o licitaron más de 500 empresas, pertenecientes a la CORFO en las mejores condiciones para el capital privado[110].

El año de 1975 fue crítico para la economía nacional. El producto llegó a la cifra de menos de un 14,3 %. A partir de 1977 se comienza a vivir una situación de crecimiento que alcanza promedios de un 8 %, muy por encima de los niveles latinoamericanos en igual período. Esta situación, que

109. Cf. ibid., p. 20.
110. Cf. ibid., p. 20.

provocó en el gobierno espejismos acerca de su verdadera significación, en la oposición provocó duras críticas, ya que ese crecimiento se debió fundamentalmente al endeudamiento externo, que ya en el año de 1983 alcanza más o menos los 20 mil millones de dólares, sin duda la más alta *per capita* del mundo. Gran parte de esta deuda se destinó a productos suntuarios, como automóviles, televisores en color, licores, edificios comerciales de lujo, etc., lo que hizo, por una parte, crecer en forma desmesurada el aparato financiero, que no tenía grandes controles, a la vez que se producía una caída en la actividad productiva, en términos no conocidos hasta ese momento en la historia de Chile de los últimos cincuenta años. A partir de ese momento, concretamente desde el año de 1980 la crisis chilena se comienza a manifestar con una intensidad tal, que la desocupación se calcula en términos reales en un 30 % en 1983, con una caída en el producto en 1982 del menos 16 %[111].

Es evidente, que sería un error estimar la crisis de Chile como resultado de un modelo económico ayudado por las poco favorables circunstancias internacionales. Para muchos analistas de diversas tendencias, ha sido la falta de participación democrática en las grandes decisiones, el dogmatismo imperante de los economistas de la Escuela de Chicago, la falta real de fiscalización del poder ejecutivo, la descalificación a toda crítica que viniera de sectores de oposición, la permanente censura de libros y de medios de comunicación, los que causaron esta difícil situación. Para la gran mayoría, incluso para sectores que habían apoyado al gobierno durante largos años desde la toma del poder, la crisis es completa e integral, abarca todos los ámbitos de la vida nacional y, por tanto, no puede solucionarse nada, sino cambiando totalmente el régimen imperante, por un proyecto verdaderamente democrático[112].

Durante el período en que ha estado en el poder el gobierno militar, la Iglesia ha estado vigilante en todo lo que ha sucedido en el país, preocupada de los derechos humanos fundamentales, tales como el exilio, las denuncias de torturas y en general de la situación de los más pobres. La Iglesia que había tenido gran trascendencia en la vida nacional comienza a ocupar espacios que en otras circunstancias más normales, llenaban los laicos. La Iglesia tácitamente desempeña en el país el rol de una especie de garantes del ser nacional. «Con el régimen militar las cosas han cambiado. El gobierno ha prescindido de la voz de la Iglesia; como ningún otro gobierno lo había hecho en nuestra historia. Por períodos, el diálogo se ha hecho difícil y se ha casi cortado pasando también por ásperas recriminaciones mutuas. Así el gobierno no ha escuchado a la Iglesia, que está casi desconcertada y ha vuelto a centrar su atención en el pueblo cristiano y en los hombres de buena voluntad, su interlocutor más permanente»[113].

111. Cf. ibid., p. 21.
112. Cf. ibid., p. 21.
113. C. Precht Bañados (vicario episcopal de la Zona Oriente de Santiago), *Diez años de la Iglesia Chilena. Desafíos Pastorales*, «Mensaje», n.º 303, Santiago, octubre de 1981, vol. XXX.

En el año de 1974 la Iglesia hace un llamamiento a la reconciliación entre los chilenos en el que pide «reconciliación con Dios», con nosotros mismos y, finalmente, «reconciliación entre los hombres». Declaran, entre otros principios, que la «condición básica para una convivencia pacífica es la plena vigencia del Estado de derecho, en el que la Constitución y la Ley sean una garantía para todos»[114]. Este reclamo de la Iglesia será permanente, porque es consciente de que la sociedad chilena sólo podrá reparar sus heridas en un régimen democrático.

Las enormes dificultades del período, y la acción solidaria, generosa y firme de la Iglesia, tuvieron resultados positivos, para ella y en general para el pueblo cristiano, entre los que se pueden señalar los siguientes: gran afluencia de la juventud a los grupos de Iglesia, crecimiento de las vocaciones, nacimiento y desarrollo de las comunidades de base, incorporación del laicado a los ministerios y misiones de la Iglesia[115]. La Iglesia ha robustecido su acción a través del Comité de Cooperación para la Paz, unida a otras iglesias, y la formación de la Vicaría de la Solidaridad, y la Pastoral Obrera. En las universidades, aun en las católicas, su acción no ha sido fácil, por la intervención del régimen a través de sus rectores delegados, pero aun así su acción ha sido positiva a través de los distintos grupos de jóvenes católicos.

Otro momento importante de la acción y presencia de la Iglesia, lo encontramos en su pronunciamiento con ocasión del plebiscito de 1980, que prolongó el mandato del general Pinochet y consagró la nueva Constitución, que la gran mayoría de la oposición desconoce, con lo que también ponen en tela de juicio la legitimidad constitucional del gobierno. Dice la Iglesia:

> «Tanto el acto del plebiscito como las normas jurídicas que de él pudieran emanar, tendrán la autoridad moral y gozarán del respeto de los ciudadanos en la medida en que sean la expresión auténtica del sentir nacional. Para ello se requiere:
>
> »*a)* Que se determine con absoluta claridad, en un instrumento de valor jurídico, el significado y las consecuencias jurídicas, tanto de la aprobación como del rechazo.
>
> »*b)* Que no se agrupen contenidos muy diferentes para una sola respuesta.
>
> »*c)* Que se garantice una suficiente información y un acceso equitativo de las diversas corrientes a los medios de comunicación social.
>
> »*d)* Que existan libertad, secreto y seguridad para emitir el voto.
>
> »*e)* Que el procedimiento electoral dé plena garantía de corrección en todas sus etapas»[116].

Las recomendaciones que la Iglesia hace son a raíz de una serie de situaciones que en cualquier democracia se considerarían graves irregularidades. Supresión de los partidos políticos, mantenimiento de un estado de

114. Declaración del Episcopado, *La Reconciliación en Chile,* 24 de abril de 1974, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1980,* op. cit., p. 15.

115. Cf. *Orientaciones Pastorales 1975. Los Obispos de Chile,* abril de 1975, en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1975,* op. cit., p. 73.

116. Conferencia Episcopal de Chile, *Declaración sobre el Plebiscito,* 23 de agosto de 1980, en *Documentos del Episcopado,* op. cit., p. 433.

excepción como el estado de emergencia, que restringe gravemente las libertades públicas. A la oposición se le negó la televisión para hacer saber su pensamiento al respecto y tuvo serias dificultades para reunirse con sus partidarios. El gobierno ganó por amplio margen de votación. La declaración le valió al Episcopado una réplica del general Pinochet que motivó una nueva declaración de los obispos.

En octubre y noviembre de 1980, se desarrolló el Congreso Eucarístico, n.º XI que se denominó de «Cristo Peregrino». La Iglesia busca renovarse en la Eucaristía. Ella se da cuenta que ha experimentado transformaciones profundas apremiada por la situación del proceso histórico que ha vivido el país, y por el impulso del Concilio Vaticano II. La Iglesia «ha caminado con mayor vigor por una senda en la cual busca compartir las esperanzas y las angustias de toda la comunidad nacional "sobre todo, de los pobres y de cuantos sufren" (Vat. II; GS 1)»[117].

La Iglesia ha llegado a comprender, sostienen los obispos, su compromiso con los pobres, lo que exige de ella misma su conversión. Está consciente de que su tarea ha traído incomprensión. «Sin embargo, en este período, la gracia de Dios, ha sido generosa, nos ha abierto nuevas formas de evangelización y métodos fecundos para vivir la Iglesia como Pueblo de Dios. (...) También las luchas ideológicas, las penosas polarizaciones de nuestra nación han repercutido en el interior de la Iglesia, afectando su unidad fundamental. Ésta es otra poderosa razón para volvernos con ansia y decisión a la Eucaristía "que Cristo nos ha dejado como fuente de unidad espiritual", como "centro focal y constitutivo... de la unidad de la misma Iglesia"» (carta de Juan Pablo II para el jueves santo, 1980, sobre el *Misterio y Culto de la Eucaristía* 13)[118].

Como ha sido una constante en la década, la Iglesia no ha cesado de estar presente en la vida nacional. Le ha tocado vivir, como hemos visto, experiencias históricas controvertidas, situaciones nuevas y desafiantes, pero ella, estimamos, no se ha apartado del espíritu que le ha permitido una búsqueda constante de la mejor forma de realizar su misión y de servir a la comunidad nacional. La actuación del cardenal Raúl Silva Henríquez ha sido de extraordinaria importancia y reconocida dentro del país y fuera de él. Quizá ha sido la Vicaría de la Solidaridad, dependiente en forma directa del Arzobispo de Santiago una de las instituciones que más ha identificado la acción del cardenal. Si bien, determinados sectores derechistas la han criticado fuertemente, esta institución fue distinguida en 11 de diciembre de 1978 con un premio de las Naciones Unidas, el que fue otorgado en Seción Plenaria y recibido por el cardenal de Chile. Esta distinción fue un reconocimiento de la labor cumplida en pro de los derechos humanos.

En 1983 ha sido nombrado arzobispo de la Iglesia de Santiago, mon-

117. Obispos de Chile, carta pastoral, n.º 1, *Abramos las Puertas a Cristo* (XI Congreso Eucarístico Nacional, Convocatoria, Pentecostés 1980), en *Documentos del Episcopado, Chile, 1974-1980,* op. cit., p. 450.

118. Ibid., p. 450-451.

señor Juan Francisco Fresno, al retirarse monseñor Silva por haber cumplido 75 años de edad. Las actuaciones y declaraciones de monseñor Fresno marcan una continuidad en el espíritu de la Iglesia, en cuanto a sus preocupaciones de los últimos años.

En el mes de diciembre, la Iglesia dio a conocer un importante documento *(Un camino cristiano)* que sintetiza muy bien su pensamiento y actuación en este período:

a) Preocupación por el valor de la vida y la dignidad humana, rechazo de la tortura, sea cual fuere el régimen político.

b) Solicita una profunda reforma de los organismos de seguridad, especialmente de la CNI (Central Nacional de Inteligencia), para que éstos actúen dentro de la moral y de la ley.

c) Piden el regreso de los exiliados. El exilio no debe existir, ni menos sujeto a la voluntad discrecional del poder ejecutivo.

d) Reitera su rechazo a la violencia, especialmente al terrorismo.

e) Manifiestan su preocupación por la situación económica, por el drama de los desocupados, por la frustración de los jóvenes[119].

Esta declaración y llamada de la Iglesia, que indudablemente ha recibido las críticas duras de grupos, tales como Tradición, Familia y Propiedad, refleja el espíritu permanente de estos últimos años, en la línea que la ha venido identificando bajo diversos gobiernos y circunstancias.

119. Cf. Asamblea Plenaria del Episcopado, *Un camino cristiano.* Punta de Tralca, diciembre de 1983, en «El Mercurio», Santiago 17 de diciembre de 1983.

Capítulo XX

PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD BRASILEÑA

Por fray Óscar de Figueiredo Lustosa, O.P.

BIBLIOGRAFÍA: Thales de AZEVEDO, *O catolicismo no Brasil,* Ministério de Educação e Cultura, Río de Janeiro 1955; C. FURTADO, *Brasil en la encrucijada histórica,* Nova Terra, Barcelona 1966; Emmanuel de KADT, *Catholic Radicals in Brazil,* Oxford University Press, Londres - Nueva York 1970; João Alfredo de Sousa MONTENEGRO, *Evolução do Catolicismo brasileiro,* Vozes, Petrópolis 1972; Odilão D. MOURA, O.S.B., *Idéias católicas no Brasil. Direções do pensamento católico no Brasil do século XX,* Editora Convívio, São Paulo 1978; Luiz Gonzaga de Souza LIMA, *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil, Hipóteses para una interpretação,* Vozes, Petrópolis 1979; *Carta pastoral por ocasião de centenário da Independência (1922),* Vozes, Petrópolis 1957 («Documentos eclesiásticos brasileiros», núm. 9); *Concilium Plenarium Brasiliense in urbe S. Sebastiani Fluminis Januarii Anno Domini MDCCCCXXXIX celebratum,* Vozes, Petrópolis 1939; *Pastoral coletiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuiabá e Porto Alegre, comunicando ao clero e aos fieis os resultados das Conferências Episcopais realizadas na cidade de Nova Friburgo de 12 a 17 de janeiro de 1915,* Tipog. Martins de Araújo, Río de Janeiro 1915; véanse también las obras citadas en las notas.

Para acompañar, en una visión de conjunto y con mayor facilidad, la presencia de la Iglesia en la sociedad brasileña a partir de la proclamación de la República (1889) y la consiguiente separación de los poderes espiritual y temporal, dividiremos la exposición en tres períodos:

I. 1889-1916: Período de transición en que la Iglesia hace su aprendizaje de la práctica de la libertad.
II. 1916-1945: El gran esfuerzo de movilización de las fuerzas católicas y de sus efectivos.
III. 1945-1980: La progresiva polarización de la Iglesia de Brasil en torno a la problemática sociopolítica.

I. La Iglesia en Brasil y la libertad de acción (1889-1916)

Históricamente está demostrado que durante todo el período del imperio brasileño la Iglesia de Brasil vivió sometida a la política regalista del gobierno, sintiéndose bloqueada en sus actividades externas e internas. La preocupación de la Iglesia, especialmente en el segundo reinado, se centrará en la reivindicación de la libertad de acción para sus pastores en los diversos niveles de la vida eclesial.

Con la implantación del régimen republicano el Estado adoptó una postura de indiferencia y neutralidad en materia religiosa, concediendo entera libertad a los más diversos cultos, sin distinción ni privilegios. En consecuencia laicizó las propias instituciones civiles.

Negándose siempre a aceptar semejante situación de hecho (la Iglesia católica equiparada a las demás confesiones en términos de derecho), la comunidad eclesial brasileña fue tomando conciencia de que la libertad de acción –tantas veces reivindicada en la fase del regalismo imperial– se tornaba ahora en una realidad al alcance de los obispos[1].

Tras los primeros momentos de sorpresa y sobresalto, el episcopado se dio cuenta de la nueva coyuntura: sin ningún tipo de fuerza la Iglesia conseguirá su autonomía frente a las injerencias del Estado; por otra parte, sin embargo, perderá un amplio lastre de apoyo, no sólo moral y político, sino también administrativo y financiero.

De ahora en adelante el precio de la libertad comportará para el catolicismo la necesidad de lucidez, coraje y fuerza para afrontar los problemas internos y externos sin esperar ayuda ni amparo del régimen.

Claro que la Iglesia no contaba con tal emergencia, ni estaba preparada para la misma. Por ello la primera etapa en la práctica de la libertad que se le otorgaba se caracterizará por un comportamiento de tanteos y sondeos, de planes globales y aplicaciones dispersas, acompañado por la búsqueda de nuevas formas de acción y de influencia.

En el proceso que vivirá entonces el catolicismo brasileño tendremos el *cuadro histórico* en el que habrá que destacar los hechos importantes en términos de *organización interna* y las nuevas perspectivas como los frentes de *trabajo pastoral* ampliados y los *esquemas de acción* programada, utilizando nuevos recursos e instrumentos y provocando *problemas,* que han de ayudar a caracterizar el período.

1 La mayor parte de los católicos miraba como sospechoso al nuevo régimen republicano, y sobre todo algunas de sus medidas, como fue el caso del contrato civil de matrimonio, contra el cual se alzó la Iglesia de forma vehemente, hasta tal punto que el gobierno se vio obligado a recurrir a ciertas penas contra los que pretendían infringir la ley casándose sólo por lo religioso La actitud política de monseñor Macedo Costa, que entretanto había entrado en negociaciones con los gobernantes a traves del ministro de Hacienda, Rui Barbosa, fue acerbamente criticada por los católicos monárquicos y antiliberales (cf F de Costa, *Lutas e Vitórias,* Estabelecimento dos Dois Mundos, Bahía 1916)

El cuadro histórico. La primera reunión del episcopado brasileño en São Paulo (1890) señaló el paso inicial en un tipo de actividad menos aislada, dentro de un plan de acción a varios niveles, que llevó a Roma para su aprobación don Antonio Macedo Costa, responsable de las negociaciones con el nuevo gobierno[2].

En el plano de la acción comprobamos las líneas maestras de la orientación romana y de los caminos que va a recorrer el catolicismo en el Brasil, interesándose mucho más por los problemas de su organización interna y por la reestructuración y expansión de sus cuadros que por una auténtica reasunción de las cuestiones pastorales y por una tentativa de influencia lúcida y precisa en el proceso politicosocial, del que estaba ausente desde la iniciación de propaganda republicana (1870)[3].

Reestructuración y expansión. La multiplicación de las diócesis, con la consiguiente redistribución de las parroquias, nació como una necesidad apremiante en la política de implantación de centros decisorios más próximos y estratégicamente localizados para estimular, supervisar y dirigir las tareas pastorales. Medidas que habían resultado imposibles en la política eclesiástica de sujeción al imperio, podía ahora tomarlas Roma con plena libertad y de acuerdo con unos criterios específicos, adecuados a las necesidades internas de la Iglesia[4].

La expansión de las circunscripciones eclesiásticas no daría los resultados apetecidos para aplicar el plano de acción, de no existir un mínimo de convergencia en los puntos de vista, de coordinación de esfuerzos y de unidad de objetivos. Teóricamente, a nivel jurídico-pastoral, tal *desideratum* se concretará en la celebración sucesiva de las *conferencias episcopales,* inspiradas en el Concilio de Trento y sugeridas por León XIII de manera insistente. Pudieron celebrarse inmediatamente después del *Concilio Plenario Latinoamericano* en Roma (1889), congregando a los obispos en dos grupos: el episcopado de la Iglesia del Sur bajo la presidencia del arzobispo de Río de Janeiro, y el episcopado del Norte bajo la presidencia del prima-

2 La *Pastoral Colectiva* de 1890 (la primera firmada por los obispos brasileños en el curso de la historia de la Iglesia del país) revela las posiciones del episcopado contra la separación de Iglesia y Estado, y demuestra el espíritu de que estaban imbuidos los prelados para afrontar la situación de hecho, colocándose en una actitud reivindicatoria de los derechos de la gran mayoría de la nación, que se decía católica Esta lucha por sus derechos y privilegios absorberá las energías del catolicismo durante 40 años

3 Consigna y denuncia semejante marginación el padre Desiderio Deschand en su libro *A situação actual da religião no Brasil,* Garnier, Río de Janeiro 1910 El autor insiste en la necesidad de una accion social Los católicos no pueden «ser indiferentes a *la cuestión social*» (p 251)

4 Es revelador el indice progresivo del número de diócesis

1890-1900 = 17
1900-1910 = 30
1910-1920 = 58

Cf W A A Plagge, *A Igreja no Brasil,* Feres CERIS Lovaina - Bogotá - Río de Janeiro 1985 («Estudos sócio-religiosos latino-americanos» 2), p 101

do de Bahía. El ideal, según monseñor Arcoverde de Río de Janeiro, habría sido la convocatoria de un *concilio nacional,* pero la Santa Sede no lo juzgará oportuno hasta 1939[5].

Personal cualificado. La expansión tanto de los cuadros como del plan de acción sólo tendrá sentido si la Iglesia dispone de agentes cualificados. De ahí que con el paso del tiempo *el clero, los seminarios, los religiosos* y los mismos seglares llegasen a formar el núcleo de las preocupaciones de la Iglesia.

El reducido número de sacerdotes, tanto diocesanos como religiosos, continuaba representando un verdadero reto, pese a la implantación de nuevos seminarios y a la entrada de religiosos extranjeros, ya desde finales del segundo reinado del imperio. Había parroquias sin vicarios, conventos sin frailes además de otros ministerios, como las misiones populares, colegios y otras instituciones que carecían de personal cualificado, padres, religiosos o laicos. Ése fue el motivo de que los obispos redoblasen sus esfuerzos por reclutar el mayor número posible de frailes, hermanos y sacerdotes, en el viejo mundo.

La afluencia en oleadas sucesivas de sacerdotes y religiosos extranjeros, con su mentalidad, su formación europea y su visión de la Iglesia y sus métodos de apostolado, intensificará el proceso de «reeuropeización», iniciado ya en el período anterior, y suscitará algunos problemas y divergencias dentro de la propia Iglesia, como tendremos ocasión de ver.

En el espíritu y la letra del decreto de creación de cada diócesis se estipulaba que en la medida de lo posible, y cuanto antes, la diócesis debería abrir un *seminario,* mayor o menor según el caso, con el objetivo de asegurar la formación de sacerdotes nativos.

El cuadro estadístico de los seminarios abiertos en esta fase, el tipo de formación que en ellos se daba, las obras de ayuda a los seminaristas pobres aparecen como algunas de las cuestiones básicas que influirán en el rumbo de la vida de la Iglesia: los criterios errados en el reclutamiento y selección de los candidatos muestran un porcentaje muy bajo de los que llegan a recibir el presbiterado.

Además, la *Obra de las Vocaciones sacerdotales,* recolectando recursos financieros en los estratos intermedios, nos revela dos aspectos importantes: el apoyo que la Iglesia pedirá y obtendrá siempre de las clases medias y, por otra parte, la falta de organización en la infraestructura económico-administrativa de una Iglesia que poseía grandes bienes, pero que no estaba en condiciones de explotarlos para el mantenimiento de sus obras.

5. Desde 1900 el arzobispo de Río de Janeiro, monseñor Joaquim Arcoverde se venía interesando por el Concilio Nacional, que no se llevó a término debido a la política de la Santa Sede, la cual no juzgaba el momento oportuno. Cf. *Pastoral Colectiva* (obispos del Sur del Brasil), Lauzinger, Río de Janeiro 1911, p. XIX.

Laicos. En cuanto a los seglares católicos la situación no dejaba de ser preocupante. El privatismo excesivo en las prácticas religiosas, el inactivismo o inoperancia en los sectores de la vida social, la ignorancia religiosa generalizada, la falta de dirigentes en los medios del pensamiento, por lo general agnósticos, positivistas o cientifistas, la falta de conciencia crítica de la función y del papel de la Iglesia (y no digamos de los sacerdotes), todo ello venía a ser una barrera para la utilización de los laicos como fuerza vitalizante en el seno de la comunidad eclesial y como fuerza renovadora dentro de la propia sociedad.

Para remediar tal estado de cosas se utilizaron organismos y dispositivos tradicionales: las *asociaciones,* a las que se sumaron nuevas entidades como las que se empleaban en Europa: *Unión popular, Liga de la Buena Prensa, Círculos Católicos,* y otras semejantes.

Se intensificó la vida de las asociaciones ya existentes, como las Congregaciones Marianas, las Conferencias de San Vicente, las órdenes terceras, el Apostolado de la Oración. Y los institutos religiosos que arribaban por primera vez no dejaron en establecer y desarrollar las asociaciones propias de su espíritu y de sus objetivos, *Liga de Jesús, María y José* (redentoristas), *Pía Unión de Colaboradores Salesianos* y los *Oratorios festivos.*

Hay que anotar la tentativa por aunar las fuerzas de tales asociaciones con la institución de las *federaciones* (São Paulo dio el ejemplo en 1893, consiguiendo incluso crear un órgano para la Federación, que fue el diario «Pátria»). No fue menos importante el ensayo de un trabajo de concienciación nacional a través de los *Congresos católicos,* nacionales o regionales. El primero de ámbito nacional fue el que se celebró en Salvador en 1900, preparado y llevado a término por el Apostolado de la Oración.

Frentes de trabajo. Aun cuando el montaje de la maquinaria administrativa financiera absorbiese gran parte del tiempo y de las preocupaciones de los pastores en general, no quiere decir que se dejasen de lado otros sectores, también urgentes, en las metas de la misión eclesial. Y hasta podríamos afirmar que la Iglesia abría en forma dispersa el cauce de sus actividades, pretendiendo abarcar los más diversos campos. Pero aunque la dispersión sea una constante en este período, cabe destacar algunos polos de convergencia y de prioridades en sus tareas: *el catecismo, la prensa, las misiones populares y los retiros espirituales junto con los institutos católicos de educación.*

La catequesis ocupó un lugar privilegiado en la nueva etapa de la Iglesia. La obra «Catecismo y Catequistas voluntarios» se expandió por las diócesis y las parroquias. Con la aparición de la encíclica *Acerbo nimis* (1905) y por la insistencia de Pío X en diócesis y parroquias se fundan las Congregaciones de la Doctrina Cristiana. Las conferencias episcopales elaboran un reglamento para la enseñanza del catecismo y publican un catecismo patrón, que, en tiradas sucesivas e impresionantes para la época, servirá durante decenas de años como base para la instrucción religiosa primaria.

Cierto que el primitivismo de los métodos empleados, la tendencia de

una catequesis que terminaba con la primera comunión y la generalización de la idea de un catecismo desligado de la vida no iban a proporcionar los remedios adecuados y necesarios para la corrección de los males profundos de la ignorancia religiosa. Se trataba además de una catequesis hecha predominantemente con un espíritu preventivo contra el espiritismo y el protestantismo.

En 1900 el consejero Zacarías Lopes dos Santos Luz: « ...sin la obra de la buena prensa no se podrá conseguir en Brasil un movimiento de acción católica serio y perdurable»[6].

Desde la República, y un poco en función de exorcizar la laicización, prolifera en los medios católicos la *imprensa-mirim*. En todos los meridianos del país surge un periódico o una hoja oficial u oficiosa en defensa de la Iglesia. «Era Nova» (Recife 1890), «Pátria» (São Paulo 1893), «A Uniâo» (Río de Janeiro 1905) son sólo algunos ejemplos. Revistas católicas surgen como medios para llevar el mensaje de la Iglesia y la espiritualidad de los religiosos que las dirigen: «Ave Maria» (claretianos de Sâo Paulo 1897), «Mensageiro do Coraçao de Jesus» (jesuitas de Río de Janeiro 1897), «Mensageiro do Santo Rosario» (dominicos de Uberaba, MG, 1897) y, ya a comienzos de siglo, «O Lar Católico» (padres del Verbo Divino, Juiz de Fora, MG), las «Vozes de Petrópolis» (franciscanos del Estado de Río), «Mensageiro da Fé» (franciscanos de Salvador, Bahía). A todo ello hay que agregar las editoriales (salesiana, franciscana, claretiana) que lanzan al mercado folletos y obras dentro de un estilo, no sólo peculiar de cada instituto religioso, sino revelador del pensamiento europeo, como se ve por las traducciones masivas.

La precariedad de toda la prensa católica no era sólo interna, como la carencia de trabajos originales, la falta de personal cualificado, la mediocridad de la presentación tipográfica y de las materias poco atrayentes. También algunos factores externos contribuyeron a esa situación, como la falta de coordinación y de apoyo financiero para su sostenimiento y la ausencia de una visión unitaria para el planteamiento de ciertos problemas de la Iglesia.

De ahí que se pensase en un medio práctico para solucionar, al menos parcialmente, tales deficiencias, como fue la creación de una *Liga da Boa Imprensa,* que actuará con buenos resultados bajo la dirección de Frei Pedro Sin-zig, O.F.M. (1908).

La vida interna de la Iglesia exigía un esfuerzo de intensificación que al menos recuperase un ritmo menos rutinario y más consciente. Los instrumentos de acción pastoral que colmarían ese vacío serían los tradicionales, aplicados allí como en Europa, sin mucha inventiva ni adaptación a las necesidades, con el objetivo de alimentar la fe de los católicos y, sobre todo, de combatir las diversas sectas que empezaban a ampliar su radio de influencia y a competir con la Iglesia católica en el campo social.

6. *Atas e documentos, Primeiro Congresso Católico Brasileiro, celebrado na Bahía de 3 a 10 de junio de 1900,* Papupério e Cia, São Paulo 1900, p. 274.

Entre esos instrumentos merecen destacarse *los retiros espirituales* y *las misiones populares.* Los primeros, promovidos en general por los vicentinos, los congregacionistas marianos y las hijas de María, reforzaban en los participantes los sentimientos propios de la espiritualidad dominante en la época, excesivamente subjetiva e individualista, fortaleciendo en los católicos el deseo de salvar la propia alma y de regular su vida en conformidad con las leyes de la Iglesia.

Las misiones populares eran, ante todo, movimientos de masas, que galvanizaban a poblaciones enteras durante 10 ó 12 días, intentando motivar a los cristianos para una conversión moral que culminaría con la recepción de los sacramentos (penitencia, eucaristía, matrimonio para quienes vivían en concubinato) en un clima de alta tensión sentimental, expresada en una serie de manifestaciones devotas. Era un trabajo sobrehumano y penoso que, aparte los resultados momentáneos, no echaba raíces profundas por falta de decantación y continuidad (las parroquias carecían de infraestructura suficiente a nivel pastoral, a fin de aprovechar y canalizar la corriente afectiva del pueblo, haciéndole cobrar conciencia para un sentido evangélico de la vida cristiana) y más aun por deficiencias aparatosas en las programaciones, en los métodos y en el contenido de las tareas misioneras.

Para la Iglesia el sector educativo representó una empresa vital en su trabajo de evangelización. Habida cuenta de lo establecido por la Constitución de 1891 (art. 71, parágrafos 6.° y 7.°: la enseñanza proporcionada en los establecimientos públicos será laica y ningún culto o Iglesia gozará de subvención oficial), era normal que el catolicismo montase su esquema de escuelas privadas, costeadas unas y gratuitas otras, que atenderían en gran escala a las clases o estratos intermedios en que la Iglesia se apoyaba. Con semejante esquema se salvaguardaría la instrucción y formación cristiana de la juventud; más aún, la red de establecimientos privados de enseñanza cubriría una laguna inmensa, dadas la precariedad e insuficiencia numérica de los institutos educacionales del gobierno.

Las congregaciones religiosas, masculinas y femeninas, miraron de encargarse de ese servicio, que para ellas era también obra de la Iglesia. Si se compara con otras tareas, es impresionante el número de institutos religiosos que se afianzan o se erigen de nueva planta en todo el Brasil para atender al mercado de escuelas y colegios. A través de esos institutos el catolicismo prestará preciosos servicios a las clases media y alta, sin dejar de atender también a los estratos menos favorecidos, al tiempo que obtendrá también favores y prestigio, así como vocaciones, que en gran parte saldrán de las clases intermedias.

* * *

Si bien esos diversos sectores de actividades absorbían la atención y el interés de los varios grados de la comunidad eclesial, es preciso recordar que algunos católicos sentían la necesidad de adquirir conciencia de la ver-

dadera situación de la Iglesia en Brasil, de su influencia casi nula y de su también nula participación en los problemas políticos y sociales de la nación. Desde las posiciones perfectamente claras del redentorista Julio María, en la década de 1890, hasta el testimonio del lazarista Desiderio Deschand, en 1910, en el libro *A Situaçâo actual da religiâo no Brasil,* grupos de católicos preclaros, considerados como peligrosos y denunciados a Roma, comprobaban la marginación política y social de la Iglesia, cultivada en el antiliberalismo rígido y en la concentración sobre sí misma a partir del segundo reinado del imperio, haciendo de la inoperancia social de los cristianos una especie de mal crónico[7].

Con objeto de intentar, si no superar, al menos vigilar la delicada coyuntura y señalar nuevas pistas de actuación, se recurrió entre otros expedientes, a la organización de las asociaciones católicas en federaciones y a la celebración de congresos católicos.

Sabemos que, en este punto preciso de actuación en el escenario sociopolítico, la Iglesia avanzará sin encontrar fórmulas prácticas más que a partir de la década de 1920, surgiendo entonces con toda su fuerza mágica de recuperación de influencia. En esa fase eran no pocos los problemas internos y externos que desafiaban al catolicismo. Vamos a fijarnos en algunos.

Problemas

1. *Resistencia al extranjero.* En determinados sectores llegó a preocupar la penetración masiva de sacerdotes y sobre todo de religiosos extranjeros. A título de ejemplo de un fenómeno que no podemos generalizar, pero que existió de hecho, baste recordar la posición del arzobispo de Río de Janeiro, en su alocución de apertura de la Conferencia Episcopal de 1904 en Aparecida (SP): « ...Es mi humilde convicción que si desde luego no procuramos resolver el problema de la fundación de una congregación de misioneros diocesanos, que se dediquen específicamente a la formación del clero diocesano en los seminarios y al ministerio de las misiones en las ciudades y en los campos, nunca llegaremos a tener el clero que necesitamos en los seminarios, ni en las misiones. El clero parroquial precisa de una formación específica, habida cuenta de las necesidades de nuestro país y de nuestro pueblo; y para ello es menester conocer la índole, las costumbres, las buenas y malas cualidades, su carácter y sus tendencias. Esas cosas no las conocen los religiosos extranjeros, que generalmente dirigen nuestros seminarios y preparan a nuestros seminaristas, los cuales nunca llegarán a ser los párrocos, que requieren nuestras parroquias, tanto de las ciudades como del campo»[8].

---

7. Julio María, *O Catolicismo no Brasil* (memoria histórica), AGIR, Río de Janeiro 1950, p. 239.

8. Alocución del arzobispo de Río de Janeiro en la reunión del Episcopado de las provincias eclesiásticas del Sur en Aparecida (São Paulo), 1904, cit. en M. Barbosa, *A Igreja no Brasil,* notas para su historia, A Noite, Río de Janeiro 1945, p. 152.

Por debajo de una seria preocupación en busca de eficacia para la pastoral a través de la formación de ministros a la altura de su misión y connaturalizados con el pueblo, había una política sutil contra los religiosos, contra su influencia cada vez más amplia, su facilidad para recabar cantidades cuantiosas y canalizar muchas vocaciones hacia sus diversos institutos.

2. *El drama financiero.* Durante el imperio la Iglesia había vivido subordinada al Estado, en un régimen de dependencia económica en función del estatuto de *patronazgo.* El gobierno mantenía el culto y a los ministros con remuneraciones y ayudas menguadas, colocando a la Iglesia en un estado lastimoso, como es fácil verificar por los informes de los presidentes de las provincias. Vigilaba además toda la administración eclesiástica y la aplicación de las rentas de bienes inmuebles de las diócesis y de las órdenes religiosas.

Con la separación de los dos poderes, la Iglesia se vio en dificultades para comenzar la organización urgente de las bases financieras de su sostenimiento, aunque la República continuase pagando sus congruas a los eclesiásticos que tenían derecho a las mismas.

No le faltaban bienes en cantidad más que suficiente; pero la reglamentación legal, la falta de esquemas prácticos para la administración, la desidia de muchos responsables y el juego de intereses oscuros (sobre todo en los inmuebles de las órdenes religiosas) acarrearían dolores de cabeza y situaciones ambiguas, sin una solución a corto plazo.

Aunque *económicamente* bien dotada, la Iglesia soportará las crisis derivadas de su mala política *financiera,* en la falta de planes que pudieran corregir la coyuntura precaria y favorecer su libertad de acción. Tal deficiencia la convertirá forzosamente en una mendiga de ayudas y limosnas privadas, en especial de la clase media y alta; cosa que, en el verdadero espíritu eclesial, le competía como derecho y a los católicos como obligación. Pero en vista de la mala formación y la escasa visión evangélica, no pasaría de ser un ensayo y tentativa por ligar la religión a grupos, políticos o no, que se servirían de ella para sus propósitos meramente temporales.

3. *La tentación del partido político.* Desde la segunda mitad del siglo XIX la Iglesia de Brasil se distanció prácticamente del proceso social y político, inducida de modo consciente o inconsciente a tal actitud por diversos factores. Entre ellos conviene resaltar las tendencias antiliberales del ultramontanismo, que iban a crear un clima de sospecha, de rechazo y miedo frente a las innovaciones, el progreso, las ideologías laicas y la lucha por la libertad, contribuyendo todo ello a un cambio en el cuadro de valores.

En ese comportamiento ultramontano aparecía, como una especie de derivado, la propensión religiosa, acentuada acá y allá, a «espiritualizar», aplicándola casi exclusivamente a los problemas del alma y alejándose de los problemas del pueblo.

Hemos ya visto cómo, después de 1890, sectores católicos lamentaban semejante posición y clamaban por la necesidad de que la Iglesia participase

en el terreno social y político, a fin de gozar de la autoridad suficiente para reivindicar los derechos de los que se consideraba despojada por la constitución brasileña.

La primera tentación indujo al personal eclesiástico a formar *partidos católicos* en varios Estados. En el contexto primario de la vida política brasileña, la experiencia era impracticable y giraba en torno a los intereses míseros, las corrupciones y el coronelismo rural[9].

En 1910 nos encontramos con la misma preocupación por utilizar el partido católico como mecanismo necesario para la conquista de las reivindicaciones de la Iglesia, pretendiendo modificar el texto constitucional en las materias en que se sentía lesionada (necesidad de una enseñanza religiosa en las escuelas públicas, valoración del matrimonio religioso, etc.). La idea de un partido católico encontraba amplio apoyo en los medios católicos. Pero prevaleció desde entonces el buen sentido de los obispos, prefiriendo dejar de lado un recurso que en el Brasil podía ser un arma de doble filo, capaz de dividir profundamente a los católicos y de no surtir los efectos deseados.

Tendencias y rasgos. La tendencia dominante del catolicismo brasileño en este período es consolidar las líneas de la tradición. En esa perspectiva los rasgos antiguos, que ya marcaban la conducta de la Iglesia, adquieren dimensiones más vastas con las nuevas circunstancias.

Catolicismo a la defensiva. Con la separación entre Iglesia y Estado, la tendencia de los hombres eclesiásticos es la de ver en el poder civil un rival de la institución eclesiástica. Dentro de esa línea existirá en los sectores católicos el riesgo de ganar prestigio y poder competir con el Estado.

En el mismo sentido se vio la libertad de cultos, una vez que abría la posibilidad de predicar el mensaje evangélico a otras confesiones religiosas. Los sectores católicos vieron, especialmente en los protestantes, unos competidores que carecían del derecho a evangelizar, puesto que la mayoría de la población brasileña era católica. Y de ahí tiene su origen una valoración creciente de un tipo de apologética agresiva y altanera[10].

Romanización progresiva. Las relaciones del catolicismo brasileño con Roma se desarrollaron después de proclamada la República sin las trabas ni restricciones de las que el régimen imperial era maestro en simular y explotar. En 1901 la internunciatura fue elevada a la categoría de nunciatura.

En consecuencia la Santa Sede estará mucho más presente desde el punto de vista administrativo, político y jurídico-pastoral. La centralización acarrearía beneficios desde el prisma de gobierno, pero embotaría la conciencia de muchos dando paso a una supervaloración de lo jurídico, cercenando las posibilidades de innovación y poniendo las condiciones para la aplicación mecánica de los cuadros pastorales europeos[11].

9. N. Pereira, *Conflito entre a Igreja e o Estado no Brasil*, Universidad Federal de Pernambuco, Recife 1970, p. 131ss.

10. Emile G. Léonard, *O protestantismo brasileiro. Estudo de eclesiologia e história social*, ASTE, São Paulo 1963, cap. IV: *Las reacciones católicas*, p. 105s.

Las oleadas de «europeización». El alud de sacerdotes y religiosos que, una vez abiertas las compuertas de la libertad religiosa, irrumpen en el Brasil, fue recibida por lo general como una bendición de Dios. Era, en efecto, la única salida para dar respuesta a las grandes necesidades pastorales. En una visión pragmática se impugna de manera inapelable el recurso y los agentes extranjeros de pastoral, a fin de salvar los fallos en varios tipos de ministerio. Por otra parte, las peticiones hechas desde el final del imperio a diversas órdenes y congregaciones religiosas habían sido atendidas.

La cuestión que se plantea no puede limitarse a los cuadros de una política nacionalista. La misión de la Iglesia está por encima de ese nivel de problemas. Deriva más bien de una situación práctica, dado que los sacerdotes y religiosos extranjeros, sin una preparación adecuada, se verían abocados a dificultades sin cuento para realizar sus tareas apostólicas, y no fue raro que se acomodasen a la simple utilización rutinaria de lo que habían aprendido en sus seminarios de origen y en los campos de apostolado en los que habían trabajado.

La consecuencia iba a ser necesariamente un catolicismo acuñado según esquemas europeos, con una visión de las cosas, una mentalidad y una indoctrinación que sólo a duras penas se adaptaba y ajustaba a las condiciones locales y a las necesidades reales de la Iglesia en el Brasil.

Así no tiene nada de extraño la actitud de D. Arcoverde, citado antes, abiertamente contrario a que los sacerdotes extranjeros estuvieran al frente de los seminarios y de las misiones populares.

La Iglesia y la clase media. Según defendía el redentorista Julio María, la gran oportunidad de la Iglesia en el Brasil, si quería ser fiel a su vocación misionera, era dirigirse al pueblo, sintonizando con sus intereses y sus problemas. Pero no pasó de ser una voz aislada que predicaba en el desierto. En realidad la alianza de la Iglesia se dará con las clases intermedias de la población, sin ceder a las tentaciones de procurarse protección al lado de la aristocracia de la época. No faltaron organismos e individuos particulares que se dedicaron a la asistencia de los pobres. Pero había una franja de población («el pueblo», en lenguaje común) que mereció escasa consideración en las preocupaciones de la Iglesia, más atenta a los católicos que estaban en condiciones de proporcionarle elementos, tanto en el orden de los recursos humanos (vocaciones) como en el plano de los recursos mate-

11. La creación del primer cardenalato latino-americano (1905) con sede en Río de Janeiro, en concurrencia con las aspiraciones de Argentina, México y Chile, y la representación diplomática del Vaticano junto al Gobierno brasileño, elevada a nivel de nunciatura (1902), formaban parte de una política eclesiástica al gusto de la época, en la que se cultivaban vivamente el triunfalismo y el prestigio (cf. M. Barbosa, o.c., p. 193).

riales, necesarios para la consecución de sus objetivos de procurarse una sólida institución capaz de influir espiritual, moral y socialmente en la nacionalidad brasileña.

* * *

En esta etapa que acabamos de analizar es indiscutible la vitalidad interior de la Iglesia en el Brasil. Pero se impone un hecho: excesivamente aprisionada en su universo y volviéndose hacia la sociedad sobre todo para defender y reivindicar unos derechos, da la impresión de no avanzar, pese a las mejores intenciones e ideales de algunos sectores católicos.

La palabra dura, pero realista, de monseñor Sebastião Leme en su carta pastoral de 1916 expresará esa situación: «Somos una mayoría ineficiente..., una gran fuerza nacional; pero una fuerza que no actúa ni influye, una fuerza inerte»[12].

II. Movilización de fuerzas católicas (1916-1945)

La carta pastoral de monseñor Sebastião Leme, arzobispo de Olinda (1916) va a ser más que un toque de alarma. La comprobación de la situación lamentable del catolicismo en términos de influencia social no era nueva. Pero la hacía con un timbre original y capaz de despertar y provocar resonancias prácticas, lo que era resultado de varios factores tanto circunstanciales como personales (el prestigio de la personalidad que hablaba, su posición de líder que ya venía perfilándose y que luego se configurará con su presencia en Río como arzobispo coadjutor [1921]).

El texto de la carta pastoral –sin desentonar del estilo de la época grandilocuente y académico– ponía de relieve cosas ya conocidas, afirmando sin rebozos lo que era realmente el catolicismo brasileño.

Sólo una movilización efectiva de las fuerzas católicas podía remediar la situación. Es lo que comenzará a poner en práctica monseñor Leme dentro de un *contexto sociopolítico,* marcado por las agitaciones, y en el cual la Iglesia se abre externamente a *la problemática cultural, social y política,* mientras que internamente se habilita para un *tipo de apostolado* más adecuado a las necesidades del medio brasileño.

Contexto sociopolítico. En la década de los años 20 las instituciones brasileñas están sujetas a crisis violentas y sucesivas. Alceu Amoroso Lima distribuye los movimientos de la época en cuatro niveles de reformulación: *político* (con las sublevaciones en las que los tenientes desempeñaron un papel importante), *literario* (con la «semana moderna» de São Paulo y la irradiación del modernismo), *social* (con la fundación del Partido Comunista en 1922 y la superación del anarquismo) y *espiritual* (con la fundación del *Centro D. Vital* y de la revista «A Ordem», bajo la dirección de Jackson de Figueiredo, 1921-1922)[13].

La inestabilidad politicosocial, visible especialmente en el estado de sitio, repetidamente decretado por el gobierno de Artur Bernardes (1922-1926), provocaba un clima de tensiones en el que se perfilaban claras las posiciones de los dos grupos: los conservadores, que defendían de manera intransigente el orden establecido, y el grupo de los que querían la reforma gubernamental, aun a costa de movimientos revolucionarios, que, por lo demás, no faltaban en la época.

La Iglesia –jerarquía y líderes católicos– estará al lado de las autoridades legítimamente constituidas, procurando no inmiscuirse oficialmente en la militancia política. Entretanto aprovechará los tiempos de crisis para consolidar progresivamente los mecanismos de coordinación de los católicos y de sus actividades, y para desarrollar prácticamente la conciencia de su fuerza, todavía atenta y pronta para sacar partido político de su influencia y prestigio entre las masas.

El primer intento de presión de la Iglesia sobre el gobierno fracasó: fue con motivo de la revisión constitucional de 1925, cuando Artur Bernardes procuraba una mayor centralización de las manos del ejecutivo; monseñor Leme aprovechó la ocasión para hacer algunas de las reivindicaciones que ya venían de largo tiempo atrás: la enseñanza religiosa facultativa en las escuelas públicas, etc.[14]

En 1929 tuvo más suerte cuando, en la revisión del Código Civil, el anteproyecto esbozaba unas disposiciones favorables al divorcio. Una intervención del padre Leonel Franca ante los miembros de la comisión fue suficiente para que el texto se reformulase.

Cuando en 1930 cayó el gobierno de Washington Luiz, ya había quedado patente el prestigio del catolicismo, sostenido con movimientos de masas y promovidos a su vez tácticamente por monseñor Leme en la capital de la República[15]. El campo y los instrumentos de influencia habían sido preparados por monseñor Leme que, desde su llegada a Río de Janeiro, había ido montando lenta y gradualmente los esquemas de acción de la Iglesia, disponiendo tanto *internamente* las asociaciones cristianas –campo privilegiado de vida cristiana y fuente de apostolado–, como *externamente* la formación de dirigentes capacitados para actuar en *el plano cultural,* en *el político* y en *el social.*

---

12. Carta pastoral del cardenal Leme, cuando era arzobispo de Olinda, Vozes, Petrópolis, s.a., p. 18.

13. Alceu Amoroso Lima (Tristão de Athaide), más de una vez estudió esta década agitada dentro del esquema citado. Véase *Retrospecto,* «Anhembi» (São Paulo 1951), I (2), p. 246s.

14. Jorge Nagle, *Educaçâo e Sociedade na Primeira República,* EDU/EDUSP, São Paulo 1974, p. 60.

15. Irmã Maria Regina do Santo Rosário (Laurita Pessôa Raja Gabaglia), *O'Cardenal Leme,* José Olímpio, Río de Janeiro 1962, p. 170.

La vida interna de la Iglesia y la movilización. Para que la movilización diese sus frutos, era necesario que echase raíces en un trabajo de fortalecimiento y desarrollo de la vivencia cristiana y de los valores del Evangelio, que darían una calidad positiva y expresión vital a la misión de los católicos.

El vigor de la Iglesia no sólo se manifiesta en el incremento numérico de las circunscripciones eclesiásticas, de los seminarios, y en el crecimiento vegetativo del clero y de los religiosos[16]. Ese vigor trasluce con resabios triunfalistas en la celebración del *Concilio Plenario Brasileño* (1939), en el mal, aunque todavía conserven la primacía lo jurídico, lo administrativo y lo institucional, ya se consideran bajo nuevas perspectivas y motivaciones los problemas sociales y los diferentes aspectos de los métodos pastorales (un ejemplo de ello podemos verlo en la incorporación de la Acción Católica al texto jurídico del Concilio, como un movimiento original de apostolado para los tiempos modernos). La Iglesia, aun manteniéndose firme en la línea tradicional dominante –piedad subjetivista, sobrevaloración de los sacramentos, culto no siempre equilibrado de disciplina-autoridad–, experimenta ya, sin embargo, los primeros brotes de renovación litúrgica (la misa como centro de la piedad, el uso del misal, etc.), la necesidad de acentuar más la evangelización en conexión con las realidades terrenas, las exigencias de un catolicismo que actúa más allá de las cuatro paredes de la sacristía, el sentido de funcionalidad o no funcionalidad de los cuerpos eclesiásticos, etcétera.

Y más importante aún es que la espiritualidad asume contornos y dimensiones inéditas, intentando escapar y aun superar los esquemas de individualismo, desarrollando la valoración de lo comunitario, rompiendo los estrechos muros de las escuelas o capillas, y favoreciendo con todo ello una acción apostólica y una pastoral más de Iglesia y menos de grupos. El proceso evolutivo de esa espiritualidad –que no era ni podía ser propia del Brasil– se explica por el espíritu de vuelta a las fuentes (a la Biblia, al estudio de los santos padres) y por una revisión de la teología, y sobre todo de la eclesiología, en la cual tienen su debido puesto para la reflexión y el análisis las realidades *dinámicas* y no sólo las institucionales.

La pastoral atravesará una crisis menos superficial de lo que se piensa, pues no se limita sólo a procurarse nuevos *métodos,* sino que bajo ese esfuerzo está en juego un nuevo *espíritu,* una *visión* nueva del mundo, de los acontecimientos, del Estado, del hombre, del sacerdote y del laico cristiano; fenómeno que la Iglesia afronta en todas las latitudes del mundo y

16 Crece el número de circunscripciones eclesiásticas, centro de decisión que se hacen más importantes con la centralización y control de la pastoral

1920 = 58 diócesis
1930 = 88 diócesis
1940 = 100 diócesis
1950 = 113 diócesis
1960 = 145 diócesis
1964 = 178 diócesis

Cf Winfredo A A PLAGGE, o c , p 101

que en el Brasil se vive en condiciones externas e internas peculiares. Entre estas últimas es preciso destacar el nacimiento y evolución de la Acción Católica, creando y experimentando tipos de acción apostólica capaces de responder a las necesidades de los ambientes o medios en que iban a actuar los militantes, sensibles a la diversificación de los problemas en las diversas capas populares.

De la acción individual al trabajo corporativo. El catolicismo brasileño se presentará siempre disperso y atomizado a nivel de la acción. En el escenario social su presencia se hará sentir incluso entonces gracias a unas personalidades relevantes (Julio María, Varlos de Laet, Felicio dos Santos, Affonso Celso y otros). La década de 1920 marca la transición de la influencia individual a los primeros intentos de acción corporativa. Es la primera etapa de la *movilización.*

Al implantar en Río de Janeiro el sistema de *Confederación,* monseñor Leme pretendía dinamizar las asociaciones, que en la práctica se reducían a grupos socialmente inactivos, pensando mucho más en sus obligaciones particulares y en sus intereses espirituales que en una actividad apostólica, que cubriera los sectores de la sociedad, y realizada de un modo coordinado y organizado.

El encauzamiento del problema de la movilización de masas puede verse en el libro *Açâo Católica: Instruçôes para a organizaçâo e funcionamento da Confederaçâo Católica do Rio de Janeiro,* 1923, en el cual están formulados los objetivos de la confederación: «unir, formar y coordinar para la acción a los elementos católicos en general y, de modo particular, a las asociaciones» y «*despertar,* promover, organizar e intensificar la entrega activa a todas las obras católicas de piedad, caridad y sociales»[17].

Para ello se establecen once comisiones permanentes, cuyo campo abraza una serie de necesidades y tareas, que van desde las obras sociales y obreras hasta la preservación de la fe y de la moral.

Organizar la Confederación movilizando las fuerzas contó sobre todo como un aprendizaje necesario en la implantación e incremento de la que desde Pío X (encíclica *Il fermo proposito*) se denominaba Acción Católica y que con Pío XI (encíclica *Ubi arcano,* 1922) adoptaba contornos bien definidos y se exige sistemáticamente en términos de convocatoria de los católicos para un gran frente unido, capaz de combatir los errores sociales modernos de laicización de la sociedad.

Desde 1928 en adelante comprobamos en Brasil la formación de grupos que en diversos puntos del país se estructuraron, aunque todavía empíricamente, a la manera del movimiento europeo de Acción Católica, echando así las líneas iniciales de la Acción Católica brasileña, que en 1935 recibirá sus estatutos oficiales y que se expandirá por toda la nación.

Convirtiendo a los laicos en participantes del apostolado jerárquico y

17 *Açâo Católica,* Livraria Católica, Río de Janeiro ²1933, p 164s, trazando los estatutos de la Confederación

confiriéndoles un *mandato,* la AC les inculcaba la necesidad de formar «el ejército de Cristo Rey» a fin de sacralizar la sociedad, implantando un nuevo orden social *(la nueva cristiandad)* a través de una presencia de los principios cristianos como fermento y de la acción del «medio por el medio» (apostolado especializado), con métodos propios directamente ligados a la realidad (ver, juzgar y actuar).

En una primera etapa, trasplantada desde Italia, de un modo mecánico, sin las adaptaciones necesarias (esquemas de estudios copiados, libros traducidos, sacerdotes asistentes formados en Europa) y sin cuadros suficientes de personal habilitado, el movimiento de la AC pronto se organizará, se ajustará gradualmente a las necesidades de cada región y tendrá efectos visibles en el desenvolvimiento del catolicismo brasileño, bien abriendo al *laico* las posibilidades de un papel menos pasivo en la comunidad eclesial, bien despertando algunas iniciativas para la progresiva eliminación del *clericalismo,* bien cultivando una mentalidad más abierta de militancia cristiana en el terreno social y político, bien alentando exigencias de una formación evangélica y litúrgica en esquemas de una piedad menos subjetivista, bien, finalmente, señalando la primacía de *lo vital y dinámico* sobre lo *institucional y jurídico* en la concepción de la Iglesia y del apostolado.

Para hacernos una valoración justa de la influencia de la Iglesia en las décadas siguientes (desde 1940 en adelante), del origen y alcance de los problemas que va a afrontar, internamente, en la presencia cualificada y significativa y de una actuación más penetrante en los sectores de la vida social, es necesario destacar el trabajo de articulación y de cobertura nacional de la AC con sus organismos de ámbitos diversificados, con instrumentos más eficaces de apostolado, con su mística de renovación de la pastoral, no tan individualizada, sino planificada orgánicamente y ejecutada de modo corporativo, con la programación inspirada en la vida concreta de los distintos ambientes y con el desarrollo de la capacidad crítica de los laicos[18].

La movilización de la Iglesia y de sus efectivos. Paralelamente al esfuerzo en el plano interior para desarrollar su vitalidad en los diversos niveles, preparando las bases y la fuente de una movilización eficaz, la acción de la Iglesia abrazará los diversos sectores de la sociedad: *el político, el social y el cultural.* Al diferenciarlos en el análisis, no podemos silenciar que la Iglesia se empeñaba concretamente en influir sobre esos sectores según un esquema que supone una visión unitaria y una concomitancia de actividad: ni una acción política descarnada, ni una acción social por sí misma.

La dinámica de la política brasileña en ese período (de 1920 a 1937, año del golpe que dio origen al *Estado Novo*) se desarrolla en una atmósfera de inestabilidad, agitación y violencia. En 1930, con la revolución de Alianza Liberal y la subida de Getulio Vargas al poder, se inicia una fase de esperanza de moralización para la cosa pública, de «reconstrucción nacional» y, consiguientemente, de intento de reformulación de las propias instituciones (nueva Carta Constitucional); lo que se hará a duras penas y contra la voluntad del gobierno provisional.

La movilización de las fuerzas católicas, inaugurada a los comienzos de 1920, iba a dar ahora sus resultados prácticos. Continuaron las manifestaciones masivas que no dejarían de impresionar al nuevo gobierno (la coronación de Nuestra Señora Aparecida, como patrona del Brasil en Río de Janeiro –1931– arrastrando a obispos y peregrinos y con la presencia del presidente de la República; la bendición de la estatua de Cristo Redentor en el Corcovado, precedida de un congreso católico y otros movimientos). El gobierno sintió el alcance y significado de la fuerza y del prestigio de la Iglesia. El maquiavelismo getuliano sabrá explotar siempre la influencia del catolicismo con miras a sus planes administrativos. La Iglesia, a su vez, comenzaba a tomar conciencia de su papel de dimensiones sociales, y canalizará su potencial de presión para conseguir sus objetivos.

Mecanismo de presión

Liga Electoral Católica. Acuciado por los liberales demócratas, sobre todo con la *Revolução Constitucionalista* (São Paulo 1932), el gobierno provisional decide convocar elecciones. La ocasión sería óptima y al alcance de la Iglesia para demostrar en la práctica que estaba en condiciones de encauzar, en gran parte, la votación de los católicos. Dentro de la Iglesia muchos volvían a insistir en el viejo tema de la formación de un partido católico; pero Sebastião Leme se opuso sistemáticamente a semejante sugestión con gran abundancia de razones.

Imaginó, por ello, un organismo que cumpliría a satisfacción las pretensiones políticas de los medios eclesiásticos, sin comportar los peligros evidentes de las facciones. Ese organismo sería la *Liga Electoral Católica* (LEC)[19]. La LEC era un organismo eclesiástico *suprapartidista.* Sus objetivos eran éstos: «1.º instruir, congregar, alistar el electorado católico; 2.º asegurar a los candidatos de diferentes partidos su aprobación por la Iglesia y, por tanto, el voto de los fieles, *mediante la aceptación, por parte de los mismos candidatos, de los principios sociales católicos y el compromiso de defenderlos en la Asamblea Constituyente*» (la cita es del texto originario).

Su funcionamiento era simple y eficaz: la LEC presentaba un programa de reivindicaciones (tres fundamentales y siete secundarias) a todos los que pretendían un escaño en la Asamblea. A quienes firmaban un compromiso de defender los tres postulados fundamentales (enseñanza religiosa facultativa en las escuelas públicas, la indisolubilidad del matrimonio, la asistencia religiosa facultativa a las fuerzas armadas), la LEC los presentaba como

18. B. MIELE, *A Açâo Católica no Brasil. Traços históricos,* «Boletim da Açâo Católica Brasileira» (Río de Janeiro, diciembre de 1950), núm. 2, p. 3s.

19. Margareth TODARO, *Pastors, Prophets and Politicians. A study of the brazilian church. 1916-1945,* Columbia University, Nueva York 1971, p. 273s.

merecedores de los votos de los católicos, sin diferencia de partidos. Con un compromiso firmado vigilaría después la continuidad de las sesiones en las Cámaras y continuaría su trabajo de presión para conseguir sus objetivos inmediatos.

Aceptada globalmente por el episcopado, con raras excepciones, la entidad se expandió por todo el territorio nacional. Era fácil de prever cómo en un país *nominalmente* católico en su gran mayoría, la coartada de la Iglesia iba a resultar altamente habilidosa. Los vicarios leían desde el púlpito los nombres de los candidatos aprobados por la LEC. ¿Y los otros? Lógicamente no merecían los votos de los católicos.

En las elecciones de 1933 la mayor parte de los diputados elegidos giraba en la órbita de la LEC. Los resultados fueron más allá de todas las expectativas: la constitución de 1934 no sólo incorporó las tres reivindicaciones mínimas, sino que además hizo que se contemplasen las otras en el documento legal. En 1937 la constitución del *Estado Novo* aportará algunas atenuaciones.

La actuación directa de la Iglesia a través de un mecanismo de presión como la LEC, la victoria abrumadora que consiguió, las posibles repercusiones del «voto dirigido» de los católicos, fueron cosas que asustaron al gobierno, a los políticos y a los coroneles. La revisión de la Ley Electoral, haciendo imposibles las «chapas mistas» era una señal de alerta y una traba puesta al crecimiento del poder político en manos de la Iglesia.

La Iglesia y la cuestión social

En Brasil la cuestión social en sentido estricto no preocupó a la Iglesia hasta la entrada en escena del Partido Comunista (1922) y, naturalmente, hasta las nuevas situaciones creadas por la industrialización y urbanización progresivas con sus problemas laborales en los centros más importantes (Río de Janeiro y São Paulo).

Cierto que hubo algunos católicos aislados que se entregaron a una tarea cuasi preventiva y no siempre bien comprendida en su época, de atender las apelaciones de la *Rerum novarum*. Citemos el caso de Carlos Alberto Menezes, de Recife, que a finales del siglo pasado, procuraba sembrar en su fábrica de Camaragibe las primicias de una organización social cristiana, inspirándose en el modelo francés de Léon Harmel.

En 1910 tenemos al padre Deschand porfiando por convencer a los católicos de que no bastan «las numerosísimas instituciones de caridad», sino que son necesarias unas «instituciones sociales», que mejorando la situación de los obreros terminen con la miseria... Para ello el movimiento de *União Popular* podría ser un remedio eficaz[20].

Pero el asistencialismo seguía siendo la nota dominante de la mentalidad católica en cuanto al problema social. En la década de 1920, monseñor

20. D. DESCHAND, o.c., *passim*.

Leme lanzará un programa, comenzando por la base: «preparación y cultura social...» para llegar así a «una conciencia social». Ése podría ser el punto de partida para «la organización cristiana del operariado», para «una acción social católica. En cuanto al pueblo... sin duda que en la balanza de la verdad y de la justicia podremos remediar la dura situación económica y moral de las clases trabajadoras».

En la práctica, no obstante, el pensamiento habitual de los medios católicos distaba de una visión realista de las implicaciones y del alcance del movimiento obrero. Sólo en el decenio de 1930, y acosada por el miedo al comunismo, es cuando la Iglesia principia a moverse y a sobrepasar al poco tiempo el estrecho círculo de las «obras de misericordia». Por desgracia eso acontecerá mucho más en la teoría y en las predicaciones que en la realidad de la aplicación.

Todavía aquí la nota principal es la dispersión en el establecimiento de organizaciones católicas para los obreros en general. Una decena de Estados acusa la presencia de tales entidades, entre las que destacará el *Círculo Operario* de Pelotas, RGS. Los círculos obreros, fundados por el jesuita Leopoldo Brentano, se extendieron por Rio Grande do Sul, donde se establecerá la primera federación de CCOO. Otros Estados recibieron su influencia y con la puesta en marcha de la Confederación Nacional de Obreros Católicos (1935, Río de Janeiro), ideada por Alceu Amoroso Lima desde 1931, las restantes entidades obreras católicas se encuadraron en los estatutos y en el espíritu de las CCOO.

«El objetivo de CCOO es formar una organización fuerte y perfecta, para dignificar el trabajo y prestar a sus asociados todo género de beneficios y defensas...»[21]

Con el título de «protección corporativa» vienen enumeradas las reivindicaciones de los «intereses legítimos de clase» y la pretensión de «ensanchar al máximo posible» el campo todavía estrecho de los «derechos proletarios». Además debía «promover la organización profesional: sindicalización y corporativismo»[22].

Pese a la buena voluntad, entusiasmo y actividad intensa de sus fundadores y propagandistas, las CCOO no atinaron con el ritmo violento de la cuestión social que exigía unas reformas menos superficiales, y fácilmente se encuadraron en las exigencias del régimen económico, una vez que admitían la inscripción de miembros de todas las clases sociales. En el fondo el liderazgo escapaba de las manos de los obreros. Siempre con el recelo de ahondar las luchas y roces entre las clases se contentaron con repetir las enseñanzas de las encíclicas papales, sin desarrollar las perspectivas capaces

21. *Manual do Círculo Operário*, publicado por la Confederación Nacional de Operarios Católicos, Vozes, Petrópolis 1940, p. 39s.

22. La influencia del corporativismo estatal, fuertemente defendido por los fascismos de la época, sobre todo el italiano, aparece viva en la primera etapa de los Círculos Operarios; cf. H.J. WIARDA, *The Brazilian Catholic Labor Movement. The dilemmas of national development*, Amherst, Univ. of Massachussets, Labour Relations Research Center, Massachussets 1969, p. 14s.

de adaptación a las realidades brasileñas. Entraron en el juego de la política laboralista del período getuliano, hallándola plenamente satisfactoria a las exigencias cristianas y respondiendo integralmente a las necesidades de los trabajadores. Se dejaron envolver por un clericalismo sutil y un «patronato» que dejaba de promover la conciencia y madurez de los dirigentes obreros para que ellos mismos condujesen a buen término la política y los intereses de su clase[23].

En ese sentido la JOC aportaría una contribución más positiva y más realista al catolicismo social del Brasil.

La Iglesia y los intelectuales

A semejanza de lo que ocurría en el sector político, los mejores intelectuales brasileños vivían al margen por completo de la problemática religiosa. Siempre hubo católicos de cierta proyección, pero al modo brasileño. Eran por lo mismo voces aisladas, incapaces de dirigir y de captar discípulos; cabe citar a Joaquín Nabuco, Afonso Arinos, Brasilio Machado y algunos otros.

A partir de 1920 –con la conversión y el proselitismo de Jackson de Figueiredo– se inaugura una nueva etapa en las tentativas por derrumbar el muro que separa religión y ciencia, Iglesia y pensadores y escritores. Escritor limitado y modesto, periodista combativo y polémico, Jackson tendrá el carisma de despertar el problema religioso en el espíritu de los jóvenes intelectuales y de congregarlos en torno a sus ideas y programas. Fue lo que hizo con el *Centro D. Vital* y con la revista «A Ordem» (1921-22). Con la serenidad agresiva, tan propia de su personalidad, consiguió vencer los prejuicios reinantes de que un pensador o un escritor pudiese aceptar las imposiciones de un catolicismo práctico y coherente.

Merece la pena hacer dos observaciones. La primera se relaciona con la implantación del movimiento cultural católico. Los grupos que se formaron en Río de Janeiro y en otros Estados incluían nombres con una proyección en las letras y en el magisterio: Vilhena de Morais, Sobral Pinto, Perilo Gomes, Hamilton Nogueira, Alceu Amoroso Lima y otros. Se empeñaron además en el montaje de unos esquemas de difusión del pensamiento católico: biblioteca, editora católica, producción de obras (y no sólo traducciones) que, aunque de desigual valor, tenían el mérito de afrontar de lleno los problemas del momento en una óptica perfectamente cristiana.

La segunda observación es de orden *ideológico*. Las posiciones del Centro D. Vital asumieron hasta la muerte de Jackson de Figueiredo (1928) unas connotaciones marcadamente políticas y, desde luego, impregnadas y dominadas por el pensamiento del dirigente: nacionalismo ambiguo, autoritarismo, defensa intransigente, y a cualquier precio, del orden establecido.

23. L. Brentano, *A «Rerum Novarum» e seu quiquagésimo aniversário,* Río de Janeiro 1941, p. 21s.

Con la dirección de Alceu Amoroso Lima, la ideología del Centro D. Vital –aun sin dejar de proclamar que era la prolongación del programa de su fundador– empezó a desvincularse del cuadro político anterior, adoptando una línea de ideas y posturas más universalistas y acentuando la primacía de la libertad frente al autoritarismo[24].

En esa perspectiva avanzará el Centro, ejerciendo especial atracción sobre los jóvenes universitarios y formando la *Açâo Universitária Católica* (AUC). Uno de los frutos más destacados del grupo vitalista será la fundación del *Instituto Católico de Estudios Superiores* (1932), que años después se transformará en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (1941).

Sin un trabajo de investigación será difícil, por ahora, definir tanto los campos de penetración como el tipo o valor de la influencia que el Centro D. Vital de Río y sus sucursales consiguieron, especialmente en términos de concienciación y de ahondamiento del sentido auténtico que el mensaje evangélico comportaba para la realidad actual del Brasil.

Sería ingenuo pensar que el apostolado a nivel cultural era fácil o que no encontró barreras y resistencias. Por el contrario, surgieron hostilidades de todo tipo; y tal vez sean ellas las que nos den la pista para comprender la exaltación de la polémica y de la apologética en este período. Ese espíritu campeará entre los líderes de la Iglesia en la cuestión escolar. El grupo de «Escola Nova», que abogaba por toda una reformulación de los métodos pedagógicos y ocupaba un puesto de relieve en el campo de la educación (cargos oficiales especialmente en Río y São Paulo) fue acerbamente combatido por la Iglesia, que veía en él al paladín de una educación totalmente laica, comprometido además con la socialización de la sociedad, sirviéndose para ello del instrumento de la educación[25].

Tendencias y problemas. Aunque continúa esencialmente en el mismo estilo de vivencia de los períodos anteriores, el catolicismo brasileño vive ahora una fase de euforia, alimentado por el espíritu triunfalista (el mayor país católico), inspirado en el gran prestigio social de la Iglesia, en sus conquistas al lado del gobierno, al que está siempre unido, en el volumen de crecimiento del clero y de los religiosos, y de los movimientos de apostolado.

Entre tanto conviene subrayar que a finales de la década de los años 30 se perfilan los trazos de un catolicismo que, en términos de Iglesia, procurará destacar con energía el sentido *comunitario y dinámico* (contra la vieja prevalencia de lo individual e institucional); que, en términos de *piedad cristiana,* acentuará el valor de la liturgia (la participación en la misa, la revitalización de la vida sacramental, en contraste con el devocionismo do-

24. F. Iglesias, *Estudo sobre o pensamento de Jackson de Figueiredo,* en «História e Ideologia», Perspextiva, São Paulo 1971, p. 109s.

25. T. Bruneau, *O catolicismo brasileiro em época de transição,* Loyola, São Paulo 1974, p. 119s.

minante); que, en términos de *pastoral*, dará el puesto debido a la evangelización inspirada en el enfrentamiento con la realidad, realzará la necesidad de un apostolado atento a los problemas reales y no tanto a los esquemas de unos intereses meramente espirituales y abstractos; que, en términos de *mentalidad,* ensayará las formas y el estilo de un catolicismo que sea capaz de elaborar una conciencia crítica frente a las cuestiones eclesiales y extraeclesiales, intentando superar la pasividad tan común en la aceptación pura y simple de modelos extranjeros y de orientaciones universales y globales, que no en pocos casos se aplicaban de manera mecánica y rígida, y atribuyendo también a la base (los laicos) un papel y una función activos en la programación y puesta en práctica de la pastoral.

Sin duda que todo ello era señal de vida y que se iba a desarrollar en una atmósfera de tensión, como es propio de los tiempos de crisis. Siendo así, no podían faltar problemas en la vida interna de la Iglesia, algunos de los cuales merecen ser recordados.

Divergencias y roces. Crecieron los focos de divergencias y roces. Las áreas son fácilmente localizables, posibilitando la configuración de dos grupos que, *grosso modo,* van a enfrentarse de ahora en adelante en la Iglesia del Brasil: los *conservadores*, guiados con esa época por la mayor parte de las Congregaciones Marianas, y los *progresistas,* que en su mayoría eran militantes de Acción Católica.

Las fuentes de discrepancia fueron: la renovación *litúrgica,* mal comprendida y apenas aceptada por los conservadores, siempre con ojos avizores para ver abusos en cualquier innovación litúrgica; las nuevas ideas *sociales,* en la línea del pensamiento de Maritain y en función de un orden cristiano, aunque abierto y pluralista (nueva cristiandad). Los conservadores los acusarán continuamente de comunistas.

El laico en la Iglesia. Otra fuente de problemas será la nueva posición que el laico ocupa ahora dentro de la Iglesia, su participación y colaboración en el apostolado. El ejercicio de la autoridad ya no va a poder practicarse según los moldes antiguos. El estilo propio de las reuniones en que el laico católico tiene derecho a intervenir, las numerosas críticas que aparecen, la exigencia de un diálogo, son cosas todas que agitan a los medios eclesiásticos, y en especial los conservadores, tomando dimensiones de amenazas y peligros graves para la propia supervivencia en la Iglesia.

Pese a los incontables obstáculos, reales o provocados, el catolicismo brasileño va madurando la necesidad y la forma de una auténtica conciencia crítica, en el espíritu del Evangelio y superando un clericalismo primario que luchaba por mantener a los laicos en un estado de tutela.

Tolerancia y pluralismo. Internamente la misma diversificación de las posiciones creaba dificultades para la Iglesia. Pero la cuestión se endurecía al hacer necesaria la tolerancia con los que pensaban en forma distinta de los católicos.

La Iglesia se atrincheraba en la consigna con la inmensa mayoría católica del país para no aceptar con facilidad otras confesiones. De ahí la agresividad de una apologética poco positiva y del rechazo completo a cualquier tipo de diálogo o de colaboración.

Tanto en las relaciones con los protestantes como en el planteamiento de los problemas concretos, al igual que en el caso del grupo Escola Nova o del grupo de socialistas moderados, percibimos en esa época los esfuerzos de líderes católicos en el sentido de defender la necesidad de un pluralismo serio y respetuoso.

El contexto social y político, posterior a la segunda guerra mundial, mostrará que ése era el único camino viable para las generaciones futuras, tan ansiosas de libertad.

III. La Iglesia brasileña en torno a los problemas sociales y políticos (1945-1980)

El año 1945 marca el final de la segunda guerra mundial. Brasil experimentó los efectos del derrumbamiento de una época y del comienzo de otra, con perspectivas diferentes: cayó el régimen dictatorial de Vargas y con la democracia entró en la vida legal el PCB, por cuanto que el despliegue industrial en crecimiento acelerado, las migraciones internas que alimentaban las periferias de las grandes ciudades y las propias condiciones de los trabajadores urbanos y rurales iban a agudizar la conciencia de clase, haciendo de la cuestión social uno de los polos más palpitantes de la dialéctica vital de la sociedad, abriendo en el caldo de cultivo de los problemas un terreno fértil, tanto para el trabajo serio de los militantes, como para la exploración política de los arribistas.

La Iglesia, dado el nivel de presencia y colaboración que había alcanzado en el gobierno de Getulio Vargas, y visto el esfuerzo interno de su avance hace un mínimo de coordinación de esfuerzos y de toma de conciencia de su fuerza, expresión y papel sociales, no estaría en condiciones de comportarse como mera espectadora del proceso sociopolítico que se perfilaba violento y complejo, ni podría escapar a las contrapartidas de situación de la sociedad brasileña que necesariamente iban a repercutir sobre ella.

Dos puntos destacables. Primero, transcurre una fase difícil de incertidumbres y acomodaciones, resultado del «vacío de dirigentes»[26].

En 1942 muere monseñor Sebastião Leme. En la vida del catolicismo brasileño se abría un vacío en términos de coordinación nacional, de polarización de simpatías y de prestigio, en términos de dirección y de palabras de orden. La alianza oficiosa entre la Iglesia y el Estado había discurrido hasta

26. R. Della Cava, *Igreja e Estado no Brasil do século XX: sete monografias recentes sobre o catolicismo brasileiro (1916/1964)*, en «Estudos CEBRAP», São Paulo (CEBRAP, ed. Brasileira de Ciências, s/a.), n. 12, p. 5-52.

entonces a nivel de personalidades que se entendían y apoyaban: don Leme y Getulio Vargas.

Al desaparecer el primero y ser apeado del poder el segundo (1945), la relación entre los dos poderes no continuará en el mismo tono de aproximación ni con los mismos registros de amistad personal. Ahora la Iglesia y el Estado caminarán juntos, pero en función de la identidad de problemas que han de afrontar y en la búsqueda común de vías de solución para los mismos.

El «vacío de dirección» sólo se colmará una década después, cuando con el surgir de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB) se intentará un estilo completamente distinto de coordinación para la Iglesia brasileña.

En segundo lugar conviene recordar que los retos progresivamente agresivos de las realidades politicosociales van a exigir una sensibilidad y una apertura mayores de la Iglesia frente al pueblo o, mejor dicho, frente a los trabajadores. Esa actitud se manifestará en las obras y actividades de los católicos y en los documentos de la jerarquía, cuyo tono y lenguaje empiezan a cambiar, en la necesidad de analizar las situaciones y de cooperar con los organismos oficiales en busca de soluciones, en la visión más realista de los problemas de las diversas áreas con una toma de posición de los obispos de las diferentes regiones (Amazonas, Nordeste, Vale do Rio Doce, MG., etc.), y en la utilización de instrumentos, técnicas y organismos más apropiados.

Con objeto de facilitar el estudio de la presencia y actuación de la Iglesia en este período (1945-1963), vamos a esbozar antes las coordenadas que nos proporcionen una visión del *catolicismo por dentro,* para abordar seguidamente, y de manera sumaria, su *proyección en lo social.*

La Iglesia por dentro. Significativamente 1950 marcará una década especial en la expansión y evolución del catolicismo en el Brasil, al tiempo que traía los gérmenes de la crisis posterior.

Señalemos el número, que proporcionalmente constituye una marca en la erección de diócesis y seminarios (diocesanos y religiosos), de entrada de sacerdotes seculares, regulares y laicos voluntarios extranjeros[27].

Financieramente, además de no faltar los crecientes auxilios y subvenciones del gobierno a toda clase de obras católicas, se fundaron en el extranjero algunas obras (Cáritas, Adveniat, Misereor, etc.) que a través de ciertas campañas recaudaron sumas importantes con destino a la implantación y ejecución de proyectos, pastorales y no pastorales, a cargo de la Iglesia.

La *reforma litúrgica,* desde la encíclica *Mediator Dei* (1947), se pone en marcha en el plano de la realización oficial, aplicando varios puntos que

27. O CERIS (Centro de Estadística Religiosa e Investigaciones Sociales), implantada por la CRB (Conferência dos Religiosos do Brasil) y después, anexionado a CNBB, ha publicado regularmente trabajos y estudios sobre clero diocesano, religiosos e instituciones con datos estadísticos y con la publicación de un «Anuario».

eran objeto del deseo de unos y de protesta de otros (la misa dialogada, el nuevo *Ordo* para la semana santa, la misa vespertina, la mitigación del ayuno eucarístico, etc.). De ahora en adelante ya no se trata de grupos aislados (los benedictinos, la Acción Católica) que predicaban la necesidad de una reorientación de los polos de la piedad y de las devociones de la vida cristiana. Será el propio episcopado el que tome las riendas del movimiento de renovación litúrgica, al que difícilmente se le podrá controlar dentro de la eclosión de las experiencias más diversas.

La *catequesis* no perderá el impulso recibido desde la actuación del padre Álvaro Negromonte y desde la fundación de la «Revista Catequética» (1949). Se introducen nuevos métodos y nuevos manuales, y sobre todo se inicia una serie de tentativas por desmitizar y superar la enseñanza de fórmulas sin conexión con la vida real.

La cuestión escolar, que venía angustiando a la Iglesia desde la década de 1920 (grupo de la *Escola Nova*), alcanza dimensiones inéditas con la concurrencia que representa el crecimiento de los colegios secundarios oficiales (y gratuitos) y con la lenta depauperación de la clase media, que no dispone de recursos financieros para sostener los estudios de dos o más hijos. Además, la reglamentación de la enseñanza secundaria *(Lei de Diretrizes e Bases)* va a constituir durante quince años un foco de preocupaciones y luchas, comportando todo un mundo de implicaciones políticas. La movilización del profesorado católico se realiza a través de la *Associaçâo de Educaçâo Católica* (AEC, 1945), que no sólo orienta y moviliza al profesorado particular, sino que también defiende los intereses de los colegios frente al gobierno (becas y subvenciones)[28].

A la política del gobierno, que se empeña en la difusión de centros universitarios, contrapone la Iglesia la fundación en serie de «facultades católicas», por casi todo el territorio nacional y sobre todo en las capitales importantes. Hay que anotar, en particular, la multiplicación de las *Escolas de Servicio Social,* que en la táctica y en el espíritu de la jerarquía eclesiástica prosperan como fuente de católicos cualificados en las tareas de promoción humana y social dentro de la mentalidad común a los católicos de la época.

En el terreno de *la pastoral*, al lado de la *Acción Católica,* que será reformada oficialmente (Nuevos Estatutos, 1945), surgen movimientos apostólicos diversificados (*Movimiento Familiar Cristiano,* MFC; *Equipos de Ntra. Sra.; Mundo Mejor; Legión de María* y otros, también para jóvenes); todos pretenden nominal o realmente integrarse o equipararse a la AC. La proliferación de movimientos es un síntoma de la solicitud y angustia dentro de la crisis del laicado, que afecta de un modo profundo a determinados sectores de la sociedad, como lo demuestra asimismo la vieja tendencia a la imitación de modelos extranjeros, además de ser un intento por cubrir los vacíos y fallos que la AC no conseguía cubrir o remediar.

28. João Eduardo Rodrigues Villalobos, *Diretrizes e Bases da Educação. Ensino e liberdade.* Pioneira EDUSP, São Paulo 1969.

En 1948, la constitución apostólica *Bis saeculari die* equiparaba a las Congregaciones Marianas con la Acción Católica a nivel de participación de los laicos en el apostolado jerárquico. Con ello conseguían aquéllas un estatuto jurídico que sería causa de roces enconados y de discusiones estériles, forzando a sus dirigentes a dinamizar los movimientos marianos y a encuadrarlos en la exigencia de los métodos modernos de apostolado, sin perder por ello la mentalidad y el estilo propios de las asociaciones tradicionales.

Para la *Acción Católica* su reforma a partir de 1945 no sólo afecta a su organización interna. Atañe incluso al espíritu del movimiento, marcando las líneas para una visión más realista de la situación y para una acción apostólica más apropiada: la implantación de las *especializaciones* (los «cinco mundos» que sacralizar: el medio rural, el estudiantil de secundaria, el medio independiente, el obrero y el universitario), el esfuerzo por superar el academicismo teológico y jurídico, la aplicación de la consigna «formación por la acción», no sólo en los libros y en los despachos, una mayor cualificación de los directivos y asistentes eclesiásticos, tanto nacionales como archidiocesanos y diocesanos, la mejor estructuración de los regionales y una preocupación más consciente de lo social, fueron otros tantos aspectos que, a través de la coordinación del *Secretariado Nacional* y de los delegados permanente destacados junto al Secretariado en Río de Janeiro, provocaron un dinamismo indiscutible en esos grupos de militantes católicos, que se convirtieron en una fuerza en la marcha hacia la reforma interna de la Iglesia (liturgia, ministerio y apostolado), a la vez que lanzaban la semilla de una participación menos formal y más efectiva, incluso con reivindicaciones de autonomía en el campo social y político. Las publicaciones de esa época (revistas, boletines, opúsculos, etc.) y las semanas de estudio van revelando la madurez de la conciencia crítica de los laicos de *Acción Católica*, particularmente entre los ambientes juveniles (JUC, JEC, JOC) y van preparando, al mismo tiempo, un terreno fecundo en posiciones encontradas hasta que se llegó a un callejón sin salida entre jerarquía y jucistas en la década de los 60.

El cansancio aparente de AC al comienzo de los años 40 será vencido con las nuevas posibilidades y los nuevos frentes de trabajo, sobre todo en los medios rurales (JAC).

La crisis que anida en la sociedad brasileña se refleja en el catolicismo, particularmente en los movimientos de apostolado que llevan a sus participantes a vivir la realidad del momento actual. Es fácil deducir cuáles fueron las consecuencias: afloración de nuevas áreas de divergencias ideológicas y de roces en las tomas de posición frente a las situaciones sociales, que ven surgir la intransigencia de algunos grupos. Los abusos y eventuales desvíos y el adelantar la bandera en colocaciones ocasionales serán hábilmente explorados ora como material de denuncias que se amontonan ora como elementos de un proceso de intenciones, apelando a condenas formales.

Despuntan dos ideologías, radicalmente antagónicas, defendidas por grupos que, con el paso del tiempo, cristalizaron en categorías extremosas:

uno *reaccionario* (TFP = Tradición, Familia, Propiedad y organizaciones afines) y *progresista* el otro (sin organismos definidos). Entre ambos grupos se coloca «el grueso» de la tropa cristiana (obispos, sacerdotes y laicos), conservadores y liberales, que en las más diversas oportunidades oscilarán bien para aprobar tesis reaccionarias bien para apoyar ciertas reivindicaciones progresistas.

Con el fin de evitar la dispersión y mantener un mínimo de unidad en la pluralidad de las posiciones ideológicas y en los esquemas de acción particularmente en el terreno social y político, era menester que se llevase de una manera formal y más activa el «vacío de dirección» en términos nacionales. Providencialmente aparecerá la CNBB (Conferencia Nacional de Obispos Brasileños) para cumplir, entre otras funciones, esa misión carismática de dirección o liderazgo, aunque ya no *personal* (caso de monseñor Leme y de algunos obispos en sus regiones), sino *grupal y colectiva.*

La *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil* (CNBB) nace en 1952, de los contactos, debates y objetivos de un grupo de obispos, en su mayor parte del Nordeste y bajo la coordinación de Hélder Câmara, entonces obispo auxiliar de Río de Janeiro. Eran pastores con una larga experiencia de *Acción Católica,* que habían vivido de cerca los problemas pastorales abordados con una visión y unos métodos modernos y que, como asistentes eclesiásticos, habían acompañado a militantes laicos en el compromiso de su militancia cristiana y en medio de complejas realidades temporales.

Aprobada por la Santa Sede, gracias al apoyo y estímulo del cardenal Montini, la CNBB se propuso como fin:

a) facilitar la comunicación entre los obispos;
b) suplir a las diócesis en sus deficiencias de recursos humanos y materiales;
c) coordinar las actividades y los esfuerzos dispersos.

Claro que en el grupo inspirador y primero de la CNBB se configuraba una posición de apertura y de creatividad, tanto en la pastoral (método y conductas) como en relación con la participación de los católicos en cuestiones de orden sociopolítico.

La CNBB será una fuerza en la racionalización del poder eclesiástico, legitimándola con esquemas más flexibles de burocratización, juntando a tradiciones de estilo de mando las actractivas motivaciones de un servicio y montando instrumentos sutiles de articulación del episcopado, sin tocar la autonomía de cada prelado en su jurisdicción y en su territorio, y pasando consecuentemente a influir sobre todos los movimientos de la Iglesia que en ella se integraban mediante los secretariados (AC, LEC, Acción Social, Liturgia, etc.)[29].

Jurídicamente cada obispo continuará siendo señor y maestro en su diócesis, con una independencia cuyo ejercicio tendió siempre a centrarse en sí

29. Gervásio Fernandes de Queiroga, *Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, CNBB: comunhão e corresponsabilidade,* ed. Paulinas, São Paulo 1977.

mismo y en la relación única y directa con la Santa Sede a través del nuncio apostólico.

De ahora en adelante se abría una posibilidad vital de diálogo y de planteamiento en común de los problemas, la posibilidad de una planificación para una acción de conjunto sobre los problemas comunes, de una busca de homogeneidad en el análisis de la realidad nacional y del modo con que la Iglesia podría afrontarla.

Sólo una política muy hábil conseguiría afianzar al poco tiempo la autoridad de la CNBB, su necesidad como catalizadora en los momentos críticos, su función de ayuda concreta en la orientación de la pastoral más adecuada y en las posiciones de la comunidad eclesial frente a las situaciones delicadas que se multiplicarían en esta década de 1960.

A lo largo de diez años el grupo inicial de obispos, engrosando con otros elementos provomidos al episcopado en una cadencia de afinidades y sugerencias, controlará prácticamente las líneas maestras de orientación de la entidad máxima de la jerarquía brasileña, haciendo con ello que la Iglesia se situase en la línea de vanguardia de las directrices de reforma social. Esta actitud recibiría un respaldo de seguridad y estímulo con la actuación del papa Juan XXIII, al hacer un llamamiento apremiante a una «pastoral de conjunto» (1958-59), insistir en la planificación pastoral y publicar la encíclica MM (1961).

Para entonces la CNBB ya había madurado lo bastante como para atender a las llamadas del pontífice. La máquina administrativa en funcionamiento regular, un cuadro de asesores y técnicos laicos y eclesiásticos especializados, organismos de investigación y análisis a nivel científico, todo ello iba a favorecer un trabajo de programación desde el *Plan de Emergencia* (1962) hasta los sucesivos planes de pastoral de conjunto, elaborados con mayor rigor y objetividad.

La larga marcha de la CNBB, esmaltadas de contradicciones, avances y retrocesos, no oscurece para nada la valía y la función inestimables de un organismo que además de coordinar esfuerzos, se obstinó en mentalizar a los obispos en las cuestiones modernas y los ayudó a superar una serie de barreras que individualmente no estaban en condiciones de vencer.

Paralelamente a la CNBB, y en continua preocupación por *la pastoral*, se organiza en 1954 la *Conferência dos Religiosos do Brasil* (CRB), como organismo coordinador de todos los religiosos clérigos o legos de ambos sexos, en número de 40 000 (7000 sacerdotes, 3000 hermanos y... 30 000 religiosas).

Por sugerencia de la Sagrada Congregación de Religiosos, y a imitación de lo que se hacía en otros países, la CRB se instituyó con un doble objetivo de actualización y organización. En una primera etapa, la organización, sobre todo financiera y de servicios, se convirtió en un polo bastante absorbente, amenazando siempre con postergar y diluir el aspecto de la actualización, no pocas veces situada, por lo que a la pastoral se refería, en esquemas un poco diferentes de la línea propia de la CNBB.

La CRB, jugando con el potencial humano y económico respetable de

los institutos religiosos, y apoyándose en la exención frente a los obispos, un privilegio tradicional de los religiosos, se consolidó como una especie de «poder paralelo» en la jerarquía. El acoplamiento entre la CNBB y la CRB pronto evolucionó en un proceso de marchas y contramarchas, con dos mentalidades diferentes y enfrentadas, por lo que respecta a la pastoral, dos líneas de preocupación en lo relativo a la utilización de los organismos y de las fuerzas, y con dos modos diversificados de ver la relación de la Iglesia con el mundo, de su presencia y actuación en las cosas temporales.

La influencia y el papel de la CRB serán mucho mayores de lo que se piensa como frente moderador en la función compresora de las reformas internas del catolicismo brasileño.

En líneas generales, y a modo de conclusión, podemos decir que la Iglesia vivía intensamente el universo de sus problemas internos; lo cual ocurría justo en un período en el que destacaban unas crisis agudas en los sectores sociales y políticos. Veamos cómo la Iglesia se comporta frente a ellas.

La Iglesia de Brasil en las mallas de lo social y de lo político. Después de 1945 la cuestión social adopta el ritmo de una realidad retadora para todos los escalones de la sociedad, bajo la presión de factores económicos internos y externos. La industrialización en espiral en las regiones del Sur, la urbanización en un crecimiento desordenado y las migraciones incontrolables provocan todo un contexto que favorece la organización más intensa de la clase obrera, sensibiliza su conciencia en la línea de las reivindicaciones, al mismo tiempo que los técnicos, los políticos y los activistas procuran salidas y soluciones en base a las ideologías más variadas.

En Brasil la propia situación de subdesarrollo, especialmente en el campo, provocará un clima de tensión en los medios rurales, abandonados a su suerte, sin apoyo de los gobiernos que se contentaban con medidas legislativas aisladas hasta llegar a un estatuto para el trabajador rural.

En otro sector –urbano y rural– el comportamiento de la Iglesia se canalizará en dos planos: el *teórico* (documentos y directivas) y el *práctico* (formas de acción social).

Acción social católica: la práctica. No hace ahora el caso enumerar la serie de obras llamadas sociales que, en nombre de la Iglesia, se realizaron a lo largo y ancho del Brasil. La multiplicación de las entidades asistenciales se hizo dentro del mismo espíritu tradicional: limosna y paternalismo. En esta etapa toman cuerpo con dimensión más vasta las manifestaciones del cambio de mentalidad en el terreno social católico. La categoría denominada «promoción humana y social» esconde una realidad importante: ayudar a las personas y grupos indigentes a liberarse del auxilio y a sustentarse ellos mismos. Para esa tarea contará la Iglesia con los asistentes sociales que las facultades católicas van a ir proporcionando en promociones sucesivas. Al mismo tiempo las propias organizaciones, nacionales y extranjeras intentarán mal que bien entrar en esa perspectiva (un caso de estudio sería la

política de Cáritas) o se establecerán con ese objetivo (el ejemplo de FASE)[30].

Y se dará un paso adelante con la necesidad de una acción más profunda sobre la propia sociedad, llegando a la renovación de sus estructuras. En ese nivel las obras y los movimientos de la Iglesia serán menos numerosos y no siempre serán claros sus objetivos: el *Movimiento de Natal,* iniciado en Rio Grande do Norte en 1952, lanzó los gérmenes de un reformismo que después adoptará un amplio abanico de expresiones. Dicho movimiento gira por completo en torno a la *educación de base,* haciendo que el pueblo se haga consciente. Se expandirá por el Nordeste y está en la raíz del gran movimiento del episcopado de allí, que apoyando el «desarrollismo» *(desenvolvimentismo)*, entonces imperante como ideología, desembocará en la creación de la *Sudene.*

Más destacado aún es el papel que las «escuelas radiofónicas» –instrumento decisivo en el Movimiento de Natal– ejercerán en la fundación del *Movimiento de Educación de Base* (MEB), que será oficialmente respaldado por la CNBB en convenio con el Ministerio de Educación (1961). Al lado del nacimiento y expansión de «cultura popular» con los métodos originales y fecundos de Paulo Freire, el MEB será la punta de lanza del sentido reformista del catolicismo coetáneo, dando ocasión, en vista de su soporte ideológico, a las acusaciones más violentas contra su orientación considerada como peligrosa (secuestro de la cartilla *Viver é lutar* por orden del gobernador de Río de Janeiro).

La necesidad de comprometerse por parte de la Iglesia se hace más apremiante en lo social, cuando está en marcha la conquista del proletariado rural por militantes de diversas ideologías. La tensión en torno a la reforma agraria, la rápida estructuración de las *Ligas Camponesas* (Francisco Juliâo) y de otras organizaciones de izquierda y comunistas forzaron a los católicos a movilizar sus esfuerzos con vistas al montaje de una red de sindicatos rurales católicos; pero algunos grupos de la Iglesia no lo aceptaron, prefiriendo militar en organismos ya existentes y no confesionales.

La alianza entre campesinos y estudiantes (en la cual tomaron parte activa los jucistas al lado de otros universitarios de los cuadros de la UNE (Uniâo Nacional dos Estudantes) suscita más de una vez la delicada cuestión del frente único en situaciones concretas de lucha por la defensa de los derechos del trabajador. Tenso, confuso y cargado de equívocos es el momento que vive la sociedad toda. La Iglesia, lejos de escapar a los efectos de la crisis, estará inmersa en la misma a través de muchos de sus elementos. Los documentos de la jerarquía nos mostrarán en qué sentido y en qué dimensiones veía la dirección eclesiástica aquellos acontecimientos.

Acción social católica: los documentos. Los escritos del episcopado, tomado colectivamente o en grupos, consideran unos problemas reales. Esta

30. Federaçâo de Órgâos para a Assistência Social e Educacional (FASE), fundada en Río de Janeiro por el oblato americano, padre Edmundo Leising.

observación es importante para darse cuenta de la transición entre el tipo de cartas pastorales tradicionales, centradas en los aspectos espirituales y exclusivamente religiosos, y el estilo y contenido de los manifiestos y cartas que enfocan cuestiones temporales.

Desde el manifiesto de 1945, completado por el *Plan de acción social* de 1946, al documento de la Comisión Central de la CNBB de 30 de mayo de 1963, que representa la cima más alta del avance en posiciones ideológicas, existe una evolución nítida que, aun a riesgo de simplificar en exceso, podríamos resumir en estos términos: superado el puro paternalismo, el episcopado se empeña en un movimiento de *promoción humana y social,* para alcanzar después el plan del reformismo, que se desarrolla en dos etapas bien caracterizadas: la primera gira en torno a la reivindicación de mejoras en las condiciones de los trabajadores; la segunda es la adquisición de conciencia de que son necesarias unas reformas de estructuras o de base (agraria, educacional, tributaria y empresarial), llegando a invocar un nuevo orden social.

Dentro de este cuadro de referencia global es necesario anotar lo siguiente:

1) Los documentos son *circunstanciales*; en la década de 1950 la gran mayoría es obra de los regionales, al paso que en la década de 1960 la CNBB, a través de su Comisión Central, toma la iniciativa de las directrices.

2) Los documentos no representan necesariamente la unanimidad de visión y de posiciones. Sin hablar del pequeño grupo de obispos frontalmente contrarios a las orientaciones de la CNBB en materia sociopolítica (caso de la reforma agraria), una gran parte acepta pasivamente la situación.

3) De manera constante se verifica un mismo posicionamiento contra el comunismo (materialista, colectivista y difusor de la lucha de clase); acerca del capitalismo las enseñanzas van siendo matizadas desde la distinción de que es malo en su funcionamiento, aunque no en sí mismo, hasta fustigarlo como algo tan erróneo como el comunismo.

En el itinerario de los escritos oficiales, aunque no siempre lineal y progresivo, parece claro que la Iglesia sintió, al poco tiempo, el peso de las cadenas que la ataban al capitalismo burgués, en el cual se apoyaba; ahora pretende romper esa vinculación para hablar con la independencia necesaria, particularmente frente a las organizaciones obreras cada vez más fuertes. El título de la carta pastoral de monseñor Inocencio Engelke (Campanha, MG, 1950) en la semana ruralista es significativo: «Lo sé: sin nosotros o contra nosotros, se hará la reforma rural.»

Las posiciones de los obispos en la marcha evolutiva no pueden interpretarse como maquiavelismo u oportunismo táctico. Son más bien el resultado de un pragmatismo pastoral, que procura una visión evangélica de los acontecimientos y de las situaciones en función del hombre que había que liberar y salvar. Semejante pragmatismo se caracterizaba por unos rasgos importantes: superando la tentación de proponer *modelos* sociales y escapando a la ingenuidad y al simplismo de exhortaciones estériles, caminaba en la estela

de las directrices de Juan XXIII, sensible a las exigencias básicas comprobadas en una sociedad enferma y apoyándose en estudios, análisis y datos concretos de la situación.

* * *

A comienzos de la década de 1960, la Iglesia del Brasil va a responder con el *Plan de Emergencia* (1962) a los llamamientos de Juan XXIII que, desde 1958, y preocupado por el caso de Cuba, urgía una actuación pastoral coordinada y preparada sobre bases técnicas. Los diez años de experiencia con que contaba la CNBB iban a constituir la retaguardia de unas posibilidades de ejecución en el ámbito nacional.

Las propuestas del *Plan de Emergencia* nos revelan las líneas de la comunidad eclesial en busca del equilibrio de un programa pastoral que no perdiera de vista ni las actividades de base (vida interna) ni la proyección de la Iglesia en lo social con orientaciones oficiales para los católicos, profundamente divididos por el momento. Ese objetivo de armonizar actividades internas y externas se revela en la propia visión del Plan de Emergencia: en la primera parte, incluye la reforma parroquial, la reforma del ministerio sacerdotal, reforma de los centros educacionales, pastoral de conjunto; en la parte segunda, economicosocial, apunta a los frentes agrarios, llegando a la sindicalización rural, movimiento de educación de base, formación de dirigentes, eventual colaboración con la Alianza para el Progreso, la coordinación de las Obras Apostólicas y Sociales, Alianza Electoral para la Familia (sustitutoria de la LEC).

El año de lanzar el *Plan de Emergencia* se inaugura el Concilio Vaticano II; de ahí la frase de los obispos: «El *Plan* nos prepara para las reformas que han de llegar.»

En realidad la gran asamblea de la Iglesia sería para el catolicismo brasileño una fuente de beneficios, tanto a nivel de *institución y de jerarquía* como a nivel de *dinamismo y de laicado*.

Jamás los obispos del Brasil habían tenido la oportunidad de encontrarse durante un período bastante largo. Es cierto que desde hacía algunas décadas se habían celebrado reuniones durante los congresos eucarísticos diocesanos, nacionales y en el internacional de Río de Janeiro en 1955, cuando se creó el *Consejo Episcopal Latinoamericano* (CELAM)[31]. Ahora, sin embargo, congregados en Roma, y un poco más alejados de las solicitaciones de sus diócesis y en contacto con prelados de los países más diversos y de las mentalidades más diferentes, podían tener una visión más general de los problemas de la Iglesia, por cuanto que, por otra parte, tenían la

31. El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) comenzaría una política de acción eclesial más realista y más centrada en los problemas de América Latina. Las asambleas del CELAM no sólo acercaron a los obispos entre sí, sino que fueron un paso al frente para una visión y una programación convergente de las cuestiones comunes, que exigían la acción de la Iglesia en las diversas regiones del continente americano.

ocasión de conocerse, de intercambiar ideas y experiencias así como de confrontar sus comunes preocupaciones.

En Roma se celebró en 1964 la VI Asamblea Ordinaria de la CNBB, que no sólo se enriqueció con el espíritu de la colegialidad episcopal, entonces reinante dentro del clima conciliar, dando lugar incluso a un cambio en la propia dirección superior de estilo conservador y que modificó la estructura interna, haciéndose más flexible, más eficiente y más representativa con la creación de los consejos *regionales*. Simultáneamente empieza una época de mejor engranaje entre la CNBB y la CRB, que también adopta la división de *regionales*.

A nivel de *dinamismo y de laicado* no iban a ser pequeñas las ventajas del Concilio: iba a proporcionar un apoyo de lucidez y seguridad a los esfuerzos de renovación, que atravesaban una fase crítica en el Brasil. Las experiencias que alcanzaban a todos los sectores de la vida de la Iglesia podrían, de ahora en adelante, apoyarse en una directriz solemnemente trazada y asumida por el cuerpo episcopal. Lo cual era importante en un momento en que la fermentación subía de modo alarmante. A través de las normas conciliares el control de las innovaciones pronto podría imponerse y el estudio de la recta aplicación de las reformas sería menos confusa y dispersa, mediante publicaciones a nivel menos sofisticado, con la ayuda de personal cualificado y de organismos especializados, así como de los Institutos para la Liturgia (ISPAL), para el Catecismo (ISPAC) y para las Vocaciones (ISPAV).

En cuanto al laicado, las perspectivas de una participación real –y no sólo nominal– en el apostolado y la pastoral, que ya se venía viviendo en diversas formas, se veían ahora confirmadas; más aún, se abrían otras posibilidades como el redescubierto del diaconado y la colaboración supletoria de las mujeres, sobre todo de las religiosas. Para el clero, dejando de lado la problemática materia del celibato que el mismo Concilio no juzgó oportuno afrontar, las enseñanzas conciliares propusieron unos esquemas fecundos. Destaquemos solamente la recuperación de los consejos presbiterales en unos moldes adecuados a las exigencias de gobierno y de la pastoral moderna.

* * *

El año 1964 es significativo en la marcha del catolicismo brasileño, que va a caminar a tientas frente a situaciones extremadamente delicadas, en las cuales el pragmatismo de la política eclesiástica pagará su precio a los desarrollos del poder más fuerte.

La inquietud social reinante, sobre todo desde la renuncia de Jânio Quadros (1961), ponía de manifiesto la disfuncionalidad de la estructura política cuando se trataba de afrontar los problemas candentes, recogidos bajo el título de *Reformas Sociales* (agraria, universitaria, empresarial, tributaria, etc.). El gobierno no disponía de instrumentos juridicoinstitucionales para llevar a cabo la reformulación de varias materias explosivas en los

varios niveles de la sociedad, puesto que tal reformulación implicaba jugar con altos intereses de los estratos más elevados. El bloqueo de las medidas de reforma, llevado a cabo por las clases conservadoras, presentadas en las dos cámaras del Congreso Nacional, desembocaría en un callejón sin salida, estimulando la violencia de los grupos radicales y dejando sin alternativas a los reformistas moderados.

El cuadro caótico del momento, que provocaba el pánico hábilmente cultivado y explotado, la timidez, inseguridad y flaqueza de los agentes gubernamentales, la angustia de las clases privilegiadas en vías de perder su situación, la irritación infantil de las izquierdas y el maquiavelismo de los «pelegos» o agentes oficiales que se creían dueños de las organizaciones obreras, el pavor de la clase media, en gran parte cristiana, con la perspectiva de la implantación de una república sindicalista, la protesta de la jerarquía militar, todo contribuía a crear un caldo de cultivo para tensiones insoportables a largo plazo. El cambio estaba a la vista y sobreviviría con el golpe de Estado de 1964.

El movimiento militar de abril de 1964 vino a decir «¡basta!» a la vaguedad y ambigüedades de la acción política puesta en práctica por el gobierno Goulart, congelando en un primer momento los poderes del legislativo en un gesto de concesión a la supervivencia del Congreso, y controlándolos en un segundo tiempo, con la centralización progresiva del ejecutivo para, finalmente, desarrollar toda la acción política en torno a una categoría que se elaboraba en el mundo actual, pero que en el caso brasileño se alzaba sobre una especie de mito: *la seguridad nacional.* Ella será el criterio supremo de conveniencia, validez y viabilidad de los proyectos políticos, sociales y económicos. El modelo revolucionario brasileño en gestación evolucionará hasta su cristalización en «sistema» el año 1968.

En esa primera etapa (1954-1968), que aquí nos interesa, reforma social, reforma universitaria y libertades políticas constituían un terreno minado a ojos de los dirigentes de la nación: el que se aventurase por él estaría condenado a sentir los efectos de las explosiones de toda la máquina oficial defensiva y represiva.

Para la Iglesia, que a través de parte de sus militantes y en documentos oficiales, se había empeñado por una reforma de las estructuras de la sociedad, se abría ahora un período difícil y penoso. Las zonas avanzadas de las tareas de los militantes iban a convertirse en un foco de equívocos y de caos delicados; después los juicios y apreciaciones de los revolucionarios no haría distinción entre comunistas, socialistas, demócratas cristianos, progresistas y otras categorías. Todos serían tildados y tenidos como subversivos. Los movimientos católicos, que capitaneaban y exigían una acción de renovación social en profundidad, caían naturalmente bajo el punto de mira del saneamiento en marcha. En tal coyuntura eran inevitables las consecuencias de un gran número de detenciones de sacerdotes y laicos católicos, el cercenamiento de la libertad de acción para las organizaciones de la Iglesia dedicadas a los problemas sociales, la disolución progresiva de movimientos actuantes (como los de ciertos sectores de la Acción Católica: JUC, JEC y

JOC) que, radicalizando sus posiciones y distanciándose de la jerarquía, se encaminaban hacia su desaparición.

A pesar de todas las dificultades, la mística del Concilio Vaticano II seguía dinamizando como un estímulo a los diversos sectores de la vida interna de la Iglesia. Aunque todavía no dispusiera, en el ámbito nacional, de ningún movimiento organizado, no faltarán los intentos por llenar el vacío que había dejado la Acción Católica. Surgen entonces los Cursillos de Cristiandad, la Renovación Carismática, para atender sólo a pequeñas zonas de las necesidades eclesiales.

Bajo el signo de Medellín. El año 1968 es doblemente importante para la Iglesia en Brasil: de un lado, el sistema político se configura plenamente en la línea de un endurecimiento de las posiciones nacionalistas y totalitarias; y, del otro, la comunidad eclesial de Brasil sentirá los efectos de la Asamblea de Medellín y de su mensaje en favor de la justicia social.

Hasta el final del gobierno Castelo Branco (1967) en ciertos ambientes alentaba la esperanza de una vuelta a la normalidad democrática. El esfuerzo del gobierno Costa e Silva en el mismo sentido había sido inútil y había encontrado una abierta hostilidad de poderosos grupos militares, que acabaron imponiéndose y, con el pretexto de la enfermedad del presidente (1968), accedieron al poder con la intervención de la Junta Militar, que escogería para jefe de la nación al general Emilio Garrastazu Médici. Se abría así una época de dominio rígido y de persecución sin cuartel en todas las áreas para acabar con el terrorismo y las guerrillas. En un contexto equívoco, que cultivaba intencionadamente el cinismo de la política gubernamental, personas, comunidades y organismos de la Iglesia, juzgados sospechosos o contrarios al régimen, fueron apresados, exiliados o simplemente eliminados.

Pero, lejos de desanimarse, la misión de la Iglesia se concentraría en unos puntos esenciales: la defensa de los derechos humanos iba a ser su preocupación fundamental. Y comenzó la organización de *Acción, Justicia y Paz* (posteriormente denominada *Comisión de Justicia y Paz*). A pesar del ataque cerrado a figuras y movimientos eclesiásticos, que representaban un peligro a los ojos de quienes detentaban el poder, la comunidad eclesial se convirtió en un espacio privilegiado y en un lugar de defensa para quienes no tenían apoyo alguno frente a las injusticias.

La intuición profética de las exigencias del momento canaliza el potencial pastoral para la formación de las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB). Con el impulso del Vaticano II y la lenta decantación de las tensiones y ambigüedades internas, los grupos católicos apuntan a una vida cristiana más generosa, una lectura de la Palabra de Dios a la luz de los acontecimientos y una confrontación de las realidades vividas con los proyectos históricos, inspirados en el Evangelio y en la enseñanza oficial. A partir de 1973 las orientaciones del episcopado tienden a manifestar un tono de evangelización más comprometida. Aparte las divergencias, incomprensiones y resistencias naturales, la CNBB se fortalece en términos de autoridad moral

frente a la nación. Se suceden los documentos importantes, tanto de las comisiones regionales como de la nacional, en los cuales la palabra de los pastores señala el tono y la línea de acción de los católicos.

Sería un simplismo pretender reducir la vida de la comunidad eclesial del Brasil en ese período a la mera relación entre la Iglesia y el Estado o a las grandes vertientes que polarizan la vida social: problemas de la tierra (los «posseiros» u ocupantes clandestinos o ilegítimos) y los indios. La CNBB acompaña y hace suyos los trabajos de clérigos y laicos con la creación de la *Comisión Pastoral de la Tierra* (CPT) y del *Consejo Indigenista Misionero* (CIMI).

Por el contrario, se puede afirmar que la vitalidad interna de la Iglesia se desarrolla con mayor tranquilidad y seguridad. Se advierten el esfuerzo, la estructuración de planes y la aplicación de las orientaciones oficiales en el terreno de la *liturgia,* de la *catequesis* y la *educación.* Los seminarios parecen haber superado los límites de la gran crisis de la década de los 60; las vocaciones sacerdotales y religiosas se multiplican. El cuadro del personal aumenta con nuevas formas auxiliares del ministerio sacerdotal: agentes de pastoral, ministros de la Eucaristía y de la palabra, diáconos permanentes.

El fortalecimiento y consolidación de la vida interna de la Iglesia servirá de soporte estable y seguro para que los católicos ejerzan, en la línea de Puebla, un papel significativo en la sociedad brasileña en crisis, y hará que no se sientan desorientados en la búsqueda de un modelo de Iglesia adaptado a las exigencias de hoy y fiel a las grandes tradiciones válidas e insustituibles.

Tendencias y problemas. En esa fase de 1950-1980 se esbozan y desarrollan tendencias que vale la pena subrayar:

a) *«Elitismo»* de la religión. Con la preocupación de la calidad en un proceso depurativo del catolicismo a través de un despojamiento de formas o expresiones y de un ahondamiento en el contenido, la Iglesia del Brasil ve apartarse a masas inmensas de fieles en busca de los cultos populares y de las confesiones protestantes (sobre todo la de los pentecostales).

b) *De la crítica a la protesta.* La apertura hacia una actitud crítica se impone con facilidad en los medios católicos. Era el resultado de una madurez en la opción religiosa y en la conciencia del papel de cada uno en la Iglesia. Frente a los problemas y deficiencias indiscutibles, la crítica se convierte luego en protesta contra los *métodos* y los *cuadros tradicionales.* Y afectará a todos los sectores de la vida de la Iglesia. La protesta por los seminarios como institución superada con sus moldes tridentinos, sus técnicas de formación y de enseñanza, es uno de los puntos cruciales para la propia supervivencia de la Iglesia.

c) *La secularización* se va adueñando a ritmo acelerado de todos los terrenos del catolicismo. Surge en formas diversas y con sus lados positivos y negativos. Para el clero se reviste de las exigencias de *profesionalización,* que planteará un sinnúmero de situaciones difíciles para la pastoral. Además, el celibato se pone en tela de juicio y, deseosos de llevar una vida

normal y común, centenares de sacerdotes abandonan el ministerio a causa de la castidad exigida por la disciplina eclesiástica.

d) *El área pastoral* experimenta cambios que afectan a la mentalidad de los agentes y de los métodos. Tales cambios vienen condicionados por la propia evolución de la teología de la eclesiología. He aquí algunos de los puntos capitales: el predominio de las orientaciones éticas es sustituido por la dimensión profética (reencuentro de Cristo en la historia de los hombres, interpretación del mundo a partir de la Palabra y de su confrontación con las realidades temporales), tentativa de superación del dualismo exagerado entre lo temporal y lo espiritual mediante una visión unitaria del plan de la salvación, búsqueda de esquemas para conciliar el binomio «desarrollo y evangelización», hasta llegar al polo absorbente de *la liberación,* la construcción de una comunidad humana bajo la inspiración de los valores fundamentales del Evangelio en lugar de la simple objetivación de un orden social cristiano.

c) *Tolerancia y pluralismo* son dos elementos que van incorporándose gradualmente al ritmo normal de la vida de la Iglesia. En Brasil, donde los antecedentes históricos nos muestran un comportamiento tradicional de beligerancia contra las creencias y confesiones no católicas, la implantación de un clima de tolerancia y comprensión sólo se procesará y tomará cuerpo de una manera lenta en los diversos estratos de la Iglesia. Las dificultades del movimiento ecuménico son exponente de un estilo de vida religiosa muy centrada en sus derechos exclusivos y estimulador de los mecanismos de autodefensa (sobrevaloración de la apologética).

Entre los numerosos problemas de esta fase citemos:

a) Las disensiones internas a varios niveles: falta de unidad de visión de los problemas y de las posiciones concretas entre los obispos, grupos de católicos con ideologías radicalmente opuestas, fundadas en los principios del Evangelio, laicos que defienden la propia autoridad en las actividades temporales, lo que representa para algunos de ellos el alejamiento definitivo de la Iglesia.

b) La crisis profunda del clero: supresión de los seminarios menores, eliminación progresiva de los mayores con la creación de «repúblicas» de seminaristas bajo la dirección de sacerdotes comprometidos en la pastoral, evasión de sacerdotes hacia profesiones seculares y alejamiento del ejercicio ministerial.

c) La riqueza de varios descubrimientos en el campo de la pastoral produce trastornos en el ejercicio de la autoridad y hace difícil la posibilidad de diálogo entre mentalidades diferentes. Los movimientos apostólicos empiezan a agostarse, lo que ocurre sobre todo entre la juventud.

d) El estatuto de la vida religiosa sufre embates por todas partes: el propio sentido de la consagración a Dios, el carácter definitivo de la opción, la conciliación entre obediencia y libre iniciativa, las tareas de las comunidades, cuyo valor se pone en tela de juicio.

e) A partir de 1964 los problemas de la Iglesia se multiplican frente al gobierno, bien sea en el orden de los casos concretos (encarcelamientos de

sacerdotes y laicos católicos, censura de periódicos y publicaciones, control de los movimientos eclesiales) bien en el orden de las posiciones sobre material social.

Conclusión: Tras haber seguido la marcha del catolicismo a lo largo de casi un siglo de su presencia en la república del Brasil, hay que reconocer, en primer lugar, los esfuerzos realizados para convertirlo en una fuerza significativa e influyente en la vida de la sociedad brasileña. Tales esfuerzos cobran sentido y proporciones diferentes en las diversas etapas, ya concentrándose preferentemente en el perfeccionamiento de la organización interna, ya movilizando las energías y las actividades para la reivindicación de derechos y privilegios perdidos.

En segundo lugar, el itinerario no se realiza en una evolución lineal. Al contrario: está esmaltado de altibajos y contradicciones, evidentes sobre todo en el empeño por buscar la conciliación entre la expansión de su vitalidad interna y su proyección entre los sectores de la propia sociedad.

En tercer lugar, se comprueba de modo implícito o explícito la gestación de una conciencia de Iglesia, no como un poder que rivaliza con otros poderes, sino como una comunidad que, dentro de su misión, procura ponerse *al servicio* de los hombres, sin comprometerse con partidos o grupos ideológicos por más importantes que sean.

ÍNDICE ANALÍTICO